

SZEGEDI TUDOMÁNYEGYETEM
BÖLCSESZETTUDOMÁNYI KAR

FARKAS ZOLTÁN

A mindenegység vándora
– Vlagyimir Szolovjov

DOKTORI ÉRTEKEZÉS

Témavezető:

Dr. Szőke Katalin

SZEGED
2006

Tartalomjegyzék

TARTALOMJEGYZÉK	2
ELŐSZÓ.....	4
Origenész kései utóda.....	14
Szolovjov habitusa, jelleme.....	17
Szolovjov bölcséleti korszakai	22
KIK HATOTTAK SZOLOVJOVRA?.....	26
TEORETIKUS BÖLCSELET.....	45
A feladat és a cél	46
A rendszer körvonalazásának első kísérlete.....	51
A Sophia-problematika és a sophikus elv Szolovjov bölcséletében	59
A kiadatlan kézirat	59
A <i>La Sophia</i> szerkezete	62
A Sophia-tan történeti gyökerei Szolovjovnál	65
Sophia feltárja a világ titkát	72
A mű summázata.....	87
A Sophia-tan formálódása Szolovjov későbbi műveiben	88
A teoretikus bölcsélet újabb aspektusai	93
Előadások az Istenembségről	97
Az <i>Előadások</i> keletkezéstörténete.....	97
A kiindulópont.....	100
Szolovjov az Istenembségről.....	102
Az istenembség tana az <i>Előadások</i> után	118
A teoretikus bölcsélet finomítása	122
A teoretikus bölcsélet felülvizsgálata.....	125
A szolovjovi történetbölcsélet.....	131
Az egyetemes teokrácia eszméje.....	146
SZOLOVJOV ORGANIKUS ETIKÁJA.....	156
Az elvont elvek kritikája és a teokratikus álom	156
A szubjektív és objektív etika	158
Ember, közösségiség, mindenegység	161
Etika az utópia után	162
Erények és lelkiismeret	165

SZOLOVJOV, A KÖLTŐ ÉS ESZTÉTA	175
Esztétikaelméleti vizsgálódások.....	175
Publicisztika és költészet.....	181
A szerelem és a szeretet organizáló ereje.....	189
A HÁROM BESZÉLGETÉS ÉS AZ ANTIKRISZTUS TÖRTÉNETE	196
A mű keletkezésének körülményei	196
Műfaj, kompozíció, fogadtatás	202
A gondolatmenet dinamikája	207
Szereplők és gondolatok.....	213
A „főszereplő”	216
A viták	219
Az Antikrisztus-motívum az európai gondolkodástörténetben	230
Az Antikrisztus története Szolovjov értelmezésében.....	235
Dosztojevskij és Szolovjov Antikrisztusa	245
Számvetés.....	247
AZ UTÓKOR A SZOLOVJOVI ÉLETMŰRŐL	250
ÖSSZEGZÉS.....	255
Az élet filozófusa	255
A szolovjovi rendszer.....	257
IRODALOMJEGYZÉK.....	262
MELLÉKLET	272
V. Sz. Szolovjov főbb filozófiai műveinek listája	272
Curriculum vitae.....	274

Előszó

Vlagyimir Szolovjov bölcsellete a XIX. század humanizmustól és progressziótól átjárt gondolatvilágában fogant, és egy olyan, a mindenegységre épülő világ-élet-terv megvalósításának szentelte élete legjavát, amely az élet és a lét összes aspektusát egyetlen organikus egésszé kívánta szintetizálni. Tevékenységének bemutatása és értékelése ennél fogva igen összetett feladatnak mutatkozott, mivel Szolovjov rendszere az antik mintákat tudatosan követő komplex egység szemléletén alapult, ennél fogva a különböző filozófiai területek gyakran nem különülnek el élesen egymástól. Ezért a bölcselői szándékok és intenciók tiszteletben tartásával igyekeztünk oly módon felvázolni a gondolati struktúrát, hogy egyszerre legyünk tekintettel a szolovjovi rendszer konstitutív elemére, illetve módszerére, nevezetesen a mindenegységre, és mutassuk ki hol húzódnak a bölcselati rendszeren belüli határok.

Ahhoz, hogy a dolgozat nyújtotta terjedelmi kereteken belül a lehető legteljesebb áttekintést nyújthassuk, a disszertációt a szolovjovi triadikus rendszernek megfelelően három alapvető mű köré rendeztük. A *Sophia*¹ című ifjúkori írás kapcsán azokra a filozofémákra (például a metafizika „rehabilitálása”, történelem- és antropocentrikus szemlélet, panenteizmus) kívántuk irányítani a figyelmet, amelyek a bölcselőt munkássága egészén végigkísérték. Az istenemberségről tartott előadásokban a kiforrott gondolati rendszer főbb elemeit érhetjük tetten, vagyis az *Előadások az Istenembségről* című írását a filozófus rendszerének mikrokozmoszaként kezelhetjük. A *Három beszélgetés*, illetve *Az Antikrisztus története* Szolovjov utolsó gondolat kísérletének tekinthető, amelyben a történelem immanens és eszkatologikus értelmét igyekszik az olvasók, illetve a filozófus reményei szerint az emberiség elé tárni.

Mivel a mindenegység bölcsellete egy letűnt század optimista, eszmékben és utópiákban bővelkedő közegében konstituálódott, így megalapozottnak tűnik, ha kellő óvatossággal kezeljük a következő problémát: vajon Szolovjov gondolatrendszere hordoz-e a jelenkorra is érvényes üzenetet.

Vlagyimir Szolovjov bölcselétét már a kortársak is igen eltérő módon értékelték, de az utókor sem ítélte meg egyértelműen hatását és jelentőségét, csak egy ponton találkoznak a vélemények: a legjelentősebb orosz gondolkodók egyikének tartják. Joggal vetődik fel tehát a

¹ V. Szolovjov magyar nyelven eddig meg nem jelent műveire az orosz cím alapján hivatkozunk. A mellékletben a fontosabb szolovjovi írásokat feltüntettük a megjelenés dátumával és a magyar címmel együtt.

kérdés, hogy mennyiben tekinthető idő- és korszerűnek „az orosz filozófia Puskinja”² által teremtett bölcséleti rendszer.

A szkepszis első megközelítésben egyáltalán nem tűnik megalapozatlannak, hisz Szolovjovról még saját hazájában, Oroszországban is megfélekedtek, „kor-szerűtlennek” ítélték. Történeti tény, hogy „már életében elfelejtették”³, s nemcsak filozófiai rendszerét utasították el sokan, hanem publicisztikáját sem fogadták be. Olyan súlyos mulasztásnak tekintik az utódok mindezt, hogy Szergij Bulgakov kissé túlzó véleménye szerint, ha felismerték volna a szolovjovi bölcsélet üzenetét, akkor a XX. század is másképpen alakult volna. Gollerbah némileg finomít ezen a képen, amikor Szolovjovot egy olyan útjelző táblához hasonlítja, amely mellett a kortársak észrevétlenül mentek el egészen addig, míg halála rá nem ébresztette őket az irányjelző tábla hiányára⁴.

Kételyünket tovább mélyítheti az a kritikusok által gyakran hangoztatott, és a felületes megközelítés miatt gyakran túldimenzionált tény is, hogy Szolovjov élete utolsó évtizedében átgondolásra és kiegészítésre érdemesnek ítélte rendszerét, majd pedig halála előtt két évvel alapos felülvizsgálatát is szükségesnek tartotta⁵. Nem ritka az a túlzó kijelentés sem, hogy Szolovjov megtagadta korábbi rendszerét. Ez azonban nem felel meg a valóságnak, mivel Szolovjov alapkonceptiója (az istenemberség elve) nem változott, csak megvalósításának dimenziója módosult. Mivel a rosszat valóságos erőként kezdte értelmezni, ezért a rossz történeti szerepével is számot kellett vetnie, s így az istenemeri egység megvalósítása eszkatologikus térre tolódott át.

Eredetileg egy olyan, a filozófia, a vallás és a tudomány, vagyis az empirikus, a racionális és a misztikus ismeret hármas egységéből eredő „teljes tudás”-on alapuló teokratikus utópiát álmódott meg, mely az élet minden területét, minden létszférát képes egységbe foglalni. Ennek megvalósítása azonban mind a kortársakban, mind Szolovjovban erős kételyeket ébresztett – igaz, eltérő előjellel. Míg a kortársak eleve kivitelezhetetlennek és

² Georgij Gacsev: Russzkaja Duma. Portreti russzkih miszliteljev, Novosztyi, Moszkva, 1991, 54. o.

„... Szolovjov volt az első eredeti orosz filozófus, ahogy az első orosz, nemzeti költő Puskin volt.” L. M. Lopatyin: Filozofszkije harakterisztiki i recsi, Moszkva, 1995, 112. o.,

³ T. F. Sztoljarova és V. I. Pantyin ezt tartják a „legnagyobb tehertétel”-nek, ami meglátásuk szerint a megfelelő orosz kulturális identitástudat kialakulásának egyik akadályozó tényezője. T. F. Sztoljarova – V. I. Pantyin: Voszplamennaja dusa, Moszkva, 2000, 35. Vjacseszlav Ivanov is aggasztónak tartotta, hogy Szolovjov nézeteinek befogadására nem volt kellő igény, noha sokkal mélyebben és rendszerezettebben gondolta át az orosz és keresztény gondolkodás problémáit, mint Dosztojevskij vagy Lev Tolsztoj, hatása mégsem meghatározó. Vjacseszlav Ivanov: O znacsenii V. I. Szolovjova v szugubah nasevo religioznovo szoznanyija // Knyiga o Vlagyimire Szolovjove, Moszkva, 1991, 344-347.

⁴ Sztoljarova-Pantyin: Voszplamennaja dusa, Moszkva, 2000, 47.

⁵ Az *Antikrisztus története*-nek előszavában is kiáll az eredeti koncepció mellett. „Általánosságban ugyan lehetetlennek tartom, hogy a háborúknak még a végső katasztrófa bekövetkezése előtt vége szakadjon, a keresztény népek és államok közeledését és békés, közös munkálkodását azonban nem csupán lehetségesnek, hanem szükségesnek és erkölcsileg kötelezőnek vélem: csak ezen az úton menthető meg a keresztény világ az őt elnyeléssel fenyegető alacsonyabb rendű erőkől.” V. I. Szolovjov: Az Antikrisztus története, Századvég K., Bp., 1993, 14., (Kiss Ilona ford.)

életszerűtlennek tartották ezt a rendszert, addig Szolovjov úgy vélte, hogy nem a koncepció a hibás, pusztán a tervezet megvalósításának idejét prognosztizálta tévesen. Ennek pedig az volt az oka, hogy túlságosan is bízott az emberi fejlődés ütemében, nem ismerte fel idejekorán, hogy a korszak embere még nem érte el azt a fejlettségi szintet, amely képessé tenné a mindenegység visszaállítására⁶. E tekintetben kevésbé kétséges, hogy a posztmodern kor emberét sem ítélte volna alkalmasabbnak elképzelése megvalósítására. A jelenkor sem elnézőbb Szolovjov teokratikus utópiájával szemben, hisz a XX. század kataklizmáit maga mögött tudó posztmodern maga is aggodalommal tekint az utópikus konstrukciókra⁷. Halálának centenáriuma sem hozta meg az elvárható áttörést, noha a róla szóló munkák révén ismét részévé vált az orosz kanonizált filozófiának, mégsem játszott / játszhatott meghatározó szerepet egy újfajta közgondolkodás, egy a kulturális hagyományokban gyökerező, azt újból megelevenítő orosz nemzeti öntudat megteremtésében.

A fenti (ellen)érvek még inkább indokoltá teszik a kérdést, hogy képesnek bizonyul-e a szolovjovi bölcsélet hatni a (poszt)modern emberre, vagy mint egy meghatározott spekulatív rendszer kénytelen véglegesen bevonulni a filozófia történetébe. A kérdés több szempontból is megfontolásra érdemes, hisz egyfelől Szolovjov is a rendszeres, racionális kritika híve volt, másrészt mindig is óvott az „elvont elvektől”, melyeket életidegennek, az emberiséget történeti feladatának betöltésében hátráltató tényezőnek tekintett⁸. Épp ez lehet az a kiindulópont, amelyből kiindulva lépésről lépésre haladva követhetjük nyomon azokat a csomópontokat, melyek meggyőzően igazolhatják, hogy a szolovjovi bölcsélet korunk problémáinak kezelésében számos ponton szolgálhat iránytűként.

Szolovjov az autochton orosz filozófia kezdetének tekinthető, az orosz bölcseleten belül játszott kezdeményező szerepét egyesek Gogolhoz⁹, mások Puskinhoz hasonlítják. Jóllehet kezdeményező-készségét többnyire rendszeralkotó bölcseletére vonatkoztatják, két

⁶ Szolovjov mélyen gondolkodó, intuitív elme volt, aki elképzeléseit nyelvileg is cizelláltan s egyúttal közérthetően volt képes kifejezni, gyakran mégis az értetlenség kínzó élményével volt kénytelen szembesülni. Ez abból fakadt, hogy egyfelől túlságosan magasról szemlélte az orosz valóságot, másfelől túlságosan is bízott abban, hogy a kimondott gondolatnak mágikus ereje lehet, következésképp a benne rejlő tartalom folytán a kimondott igazságnak meg is kell valósulnia. Gyakran maradt magára, mivel az immanens világhoz való igazodást meghátrálásként, az emberiség iránytévésztekeként élte meg. Voltaképpen halála előtt nem sokkal ezzel a hibájával is szembesült, amikor elismerte a rossz szubsztanciális létezését.

⁷ „Posztmodern és utópia több szempontból is egymást kizáró ellentétének tűnnek. A posztmodern időben visszafelé rendezi el maga körül a történelmi teret, illetve tér-időt, ez eleve lehetetlenné teszi az utópikus gondolkodást, arról nem is beszélve, hogy ezt a végérvényesség igényével teszi.” (Kiss Endre: A posztmodern filozófiáról avagy az irodalomelmélet, mint a filozófia titkos mozgatója, <http://www.pointernet.pds.hu/kissendre/posztmodern/20041129100828200000000750.html>, a letöltés ideje: 2005. szeptember 27.)

⁸ „Elvont elveken azokat az egyedi eszméket (a mindenegy eszme egyedi oldalait és elemeit) értem, melyek mivel az egészről erednek és a maguk kizárólagosságában tételeződnek, elveszítik tényleges vonásukat, egymással ellentmondásba és harcba keverednek, az emberi világot pedig abba a szellemi zűrzavarba sodorják, mely ma is jellemzi. Ezen elvont s elvontságuk folytán hamis elvek kritikája nem lehet egyéb, mint hogy meghatározzuk ezek részleges jelentőségét, és kimutassuk azt a belső ellentmondást, amelybe szükségszerűen keverednek, midőn az egész státuszára pályáznak.” VI. Szolovjov: Az elvont elvek kritikája // VI. Szolovjov: Szocsinyenyija I. M., 1990., 586.

⁹ Alekszandr Ljuszij: V. Sz. Szolovjov // Voproszi filozofii 2001/3,

aspektust ugyanakkor fontos kiemelni: egyrészt személyes példájával bizonyította, hogy szisztematikus bölcseletre Oroszországban is lehetőség és szükség van, másrészt olyan univerzális kérdéseket vetett fel, amelyek nemcsak a honi, hanem az egyetemes filozófiatörténetet is jelentős mértékben gazdagították (pl. a nyugati filozófia válságának bemutatása, a kereszténység és a racionális bölcselet szintézise), melyek által az orosz bölcselet az egyetemes filozófia teljes jogú részévé válhatott. Orosz talajon a századforduló óta számottevő filozófiai kérdésfelvetés már alig képzelhető el anélkül, hogy valamilyen úton-módon ne reflektálna a szolovjovi bölcseletre¹⁰.

Szolovjov filozófiai magatartása a gondolkodói függetlenséget szem előtt tartó, az igazságot mindenek fölé helyező, elszánt, de semmi esetre sem fanatikus bölcselő példája. A XIX. század utolsó harmada kedvezett a különböző szellemi irányzatok létrejöttének, s e szellemi pezsgés révén méltán érdemelte ki az ezüstkort nevet¹¹. Bár korának majd minden meghatározó szellemi irányzatával és képviselőjével kapcsolatban állt, velük gyakran vitába is szállt. Bár az eszmecserék számos esetben hatottak rá (például a szlavofilek egyes tanainak újraértelmezése, közeledés a nyugatosokhoz, a pravoszlávián kívüli vallási felekezetek hatása, a Vallásfilozófiai Társasági tagsága), még a legnagyobb megpróbáltatások idején sem volt hajlandó önállóságából engedni¹². Nem lett tagja egyetlen csoportosulásnak vagy pártnak sem, magányos vándorfilozófusként (szkitalec) élte le életét¹³. Mégsem a világtól elvonuló, szerzetesi magányra vágyó filozófus kívánt lenni, épp ellenkezőleg, Aljosa Karamazov módjára, a maga eszközeivel kívánta a világot formálni. Igaz, akárcsak Szókratész, Szolovjov is atoposz, a társadalmon kívül/felett álló személyiséggé vált, bár ő maga ezt a szerepet egyfajta prófétai küldetesként értelmezte¹⁴.

¹⁰ Szolzsenyicin a *Rákosztály* című művében méltatlankodva így szól az egyik szereplő: „Figyeljen ide, maga orosz létére persze egy sort se olvasott Szolovjovtól!” Alekszandr Szolzsenyicin: *Rákosztály*, Árkádia, Bp., 1990, 467.

¹¹ Maga az „ezüstkort” kifejezés Anna Ahmatovától származik, ám a fogalmat az utóbbi évtizedben többen is pontosították, illetve megkérdőjelezték. T. F. Sztoljarova és V. I. Pantyin szerint ez a korszak filozófiai szempontból olyan termékenynek mondható, hogy az ezüstkort helyett – újfent irodalomtörténeti analógiát használva – az aranykor kifejezés is indokolt lenne. T. F. Sztoljarova és V. I. Pantyin, 63.) V. I. Mildon Russzkij reneszánsz ili fals „szerebrjannogo veka” c. írásában szintén megalapozatlannak tartja az ezüstkort elnevezést, mivel a filozófiai reneszánsz kifejezés sokkal közelebb áll a korszak filozófiai jelentőségéhez. A középkort búcsúztató reneszánsz is az önállóan cselekedni képes ember eszményét állította középpontba, s ugyanígy a vallásfilozófiai reneszánsz Oroszországban is a fordulatot tudatosan végrehajtani képes emberideált dolgozta ki. // *Voproszi filozofii*, 2005/1.

¹² A cenzúra többször betiltotta műveit, 1881-ben a cárgyilkosok iránti keresztény megbocsátás követelésekor eltiltották a nyilvános előadásoktól, 1891-ben az éhezők megsegítésére tartott előadásai miatt az állami hatóságok léptek fel ellene. Számos esetben került kényelmetlen helyzetbe a lengyelek, finnek, zsidók védelmében kifejtett gondolatai miatt is.

¹³ Vö. Török Endre: A vándorló Oroszország filozófusa, // VI. Szolovjov: Az Antikrisztus története, 145-157.

¹⁴ Szókratész és Szolovjov között nemcsak azt a párhuzamot vélhetjük felfedezni, hogy szakadatlan igazságkeresésük és kritikájuk révén mintegy kiemelkedtek koruk társadalmából, hanem abban is közösek voltak, hogy mindkettőjüket az a naiv hit hatotta át, az égiek tanítását magukkal hozhatják a földre, közvetíthetik az emberek felé. Szolovjov a próféta szerepét többek között abban látta, hogy kora társadalmát képes kiragadni a meggyökeresedett paradigmák, létbeli klisék közül, s a történelmi fejlődés újabb állomása felé lendíteni. // Nyikolaj Bergyajev: *Osznovnaja igyeja VI. Szolovjova* // Vlagyimir Szolovjov: *Pro et contra II.*, Szpb., 2002, 692. Kettejük között azonban lényeges különbség is kimutatható, ugyanis Szolovjov esetében inkább az a megállapítás a helyénvaló, hogy ő a földet kívánta az égbe felemelni. (Vö. Sz. M. Lukjanov: *O VI. Sz. Szolovjove v evo molodije godi*, Perograd, 1916, 47.)

Figyelemre, sőt megfontolásra méltó ez a bölcselői magatartás, mely ha túlzott következetességgel és fanatikus hévvel is, de az igazságnak való elkötelezettséget az egyéni érvényesülés elé helyezte. Került minden olyan helyzetet, mely bölcselői szabadságát sértette, avagy arra sarkallta volna, hogy személyes előnyök érdekében akárcsak egy pillanatra is mellőznie kelljen a tudományos objektivitást. Meg kell hagyni, hogy Szolovjov realitásérzéke is igencsak sajátosnak mondható. Jevgenyij Trubeckoj szerint Szolovjov oly elszántsággal kutatta az ember történelmi rendeltetésének legoptimálisabb módját, hogy „rövidlátóvá” lett, ugyanis épp azt nem vette észre, amit mindenki lát, viszont látta a határon túlit, amely mindenki más elől rejtve maradt¹⁵.

Szolovjov bölcséleti pályáját *A nyugati filozófia válsága* című magiszteri dolgozatával kezdte, melyben a racionális, spekulatív, egyoldalú nyugati filozófia enerváltságáról és kilátástalanságáról értekezett¹⁶. A *Három erő* című, erősen szlavofil ihletettségű értekezésében azonban már nem a Nyugat egyoldalú bírálata és a Kelet megalapozatlan magasztalása vezérelte, hanem egy közös, mindenk előtt keresztény út feltérképezése. A későbbiekben is mindvégig kitartott e két szellemi entitás, irányultság harmonikus egysége mellett – még *Az Antikrisztus történetében* is.

Szolovjov elemzése kimutatta, hogy közös nevezőt csak az értékrendek harmonizálása révén találhatunk, ám ehhez – mint az egyházak újraegyesítésének kérdése is mutatja – meg kell találni azt a közös alapot, melyből a két világ kialakult, ez pedig nem lehet más, mint egy olyan értékrend, ami egyaránt jelen van az immanens és a transzcendens létrendben. Míg a Nyugat az öntudatos, cselekvőképes, akár isten helyét is elfoglalni kész ember világa, addig a Kelet a változatlanul fennmaradt isteni elv otthona. E kettő szintézise nyújt lehetőséget arra, hogy az isteni és az emberi elv egyesülésével a történelem beteljesedjen. Az istenemberség nem pusztán két létrend találkozása, mechanikus összekapcsolódása, itt az isteni és emberi elv együttműködéséről van szó. Szolovjov mindig is fontosnak tartotta hangsúlyozni, hogy az ember a történelemben nem az ész csele, nem a kozmikus erők játékszere, hanem Isten munkatársa, vagyis nem kevesebbet állít, minthogy az ember nélkül a történelem nem is teljesedhet be¹⁷. Bergyajev mindezt úgy értékelte, hogy „az Istenemberség eszméje az ember humanizmuskori önelégültségének meghaladását jelenti”¹⁸. Szolovjov felismerte, hogy csak

¹⁵ J. Ny. Trubeckoj: Miroszozercanyije V. Szolovjova, I. M., 1913, 3.

¹⁶ A. A. Nyikolszkij ezt minden más életrajzíronál és kritikusnál nagyobb jelentőségű ténynek tartja: „Első filozófiai munkáját – *A nyugati filozófia válságát* – egyúttal az orosz bölcslelettörténet válságának is nevezhetjük, a megjelenés évét (1874) pedig joggal tekinthetjük az orosz bölcsélet történetében egy új, kritikai periódus kezdetének.” A. A. Nyikolszkij: Russzkij Origen XIX veka VI. Szolovjov, Szpb., 2000, 328.

¹⁷ Nyikolaj Bergyajev és Szergij Bulgakov fejlesztette tovább ezt a szolovjovi tant.

¹⁸ Ny. A. Bergyajev: Russzkaja igyeja // Voproszi filozofii 1990/2., 111.

teljes, organikus világszemlélet mellett lehet teljes értékű, antropocentrikus bölcséletet képviselni. Az embernek szabadnak kell lennie ahhoz, hogy teljesen kifejthesse képességeit, s mindenféle kényszer, manipuláció, legyen az akár fiziológiai, ideológiai, kulturális vagy technikai, mind az emberi, mind a történelmi ki/beteljesedés gátja.

Az a gnoszéológiai ellentmondás, mely szerint egyre többet vagyunk képesek látni a világból, ugyanakkor egyre kisebb szeletét vagyunk képesek megismerni, végeredményben kiszolgáltatottá teszi az embert. Szolovjovot is komolyan foglalkoztatta ez a probléma¹⁹, ezért igyekezett egy olyan módszert kidolgozni, mely organikus szemléletű, s melyben együttesen jelentkezik a gnoszéológiai és ontológiai aspektus. Ez a „pozitív mindenegység” elve, mely közvetlen, misztikus élményen alapul, vagyis nem logikai absztrakció eredményeképp előálló spekulatív konstrukció. Olyan „eszköz”²⁰, mely egyszerre funkcionál teleszkópként és mikroszkópként, így mindennek a mélyére hatol, egyúttal mindenre rá is lát, ami az emberi szemnek láthatatlan. A mindenegység nem az alkotórészek puszta összessége, nem is a statikus panteizmus világát idéző univerzalitás, melyben a sokféleség csak potencialitás, nem pedig realitás. Olyan organikus egésről („pozitív mindenegység”) van szó, melyben a részek önállósága jól megfér azzal a feladattal, hogy együttműködve az egészet visszavezesse a tökéletes létrend állapotába.

Szolovjov az organikus egység újraalkotásában minden egyes szereplő aktív részvételét követeli meg. Meg sem fordul a fejében, hogy a világban lehet olyan entitás, mely az együttműködésből kirekeszthető lenne. Vonatkozik ez a természetre, az anyagi világra is, melyet a történelem folyamán oly sokszor átkoztak el (pl. a gnosztikus tanok, plotinizmus), vagy igyekeztek legyőzni, közömbösíteni (pl. Francis Bacon)²¹, s amely közel sodorta az emberiséget az ökológiai katasztrófához. A mindenegység koncepciójában a természet az (ideális) ember(iség) által ismét az isteni rend teljes jogú tagjává válhat, ráadásul mindenképpen részese kell, hogy legyen e folyamatnak, mert nélküle az emberi megváltás

¹⁹ VI. Szolovjov édesapja, Sz. M. Szolovjov történész volt, s grandiózus munkájában megörökítette Oroszország történetét. A gyermek Szolovjovban nem váltott ki szimpátiát apja tudósi magatartása, mivel szigorú napirendet, fegyelmet s állandó csendet követelt meg a gyermekektől is. Felnőttként sem választotta Szolovjov a tudományos pályát, mivel úgy vélte, hogy túlságosan leszűkítené szellemi mozgásterét. Természettudományi tanulmányai során ezt személyesen is megtapasztalta, amikor a vizsgáztatók sem tolerálták globális összefüggéseket firtató válaszait. Ekkor döntött úgy, hogy a bölcseletnek szenteli életét, mely egyaránt terepet nyújt az elmélyült kutatásnak, a tágabb összefüggéseknek, intuitív meglátásoknak.

²⁰ Szolovjov a newtoni-karteziánus, vagyis a „mechanikus” gondolkodáson alapuló világképpel (vö. „euklidészi ész” Dosztojevszkijnél) szembe állította az organikus gondolkodást. Ez a problémákat a maguk teljességében, belső kapcsolataik feltérképezésével analizálja, mégpedig úgy, hogy egyik jellemző ismérve felől halad a másik felé, majd így tovább a teljes feldolgozásig. Emiatt kibomlóan, illetve evolúciós gondolkodásnak is lehet nevezni, míg a mechanikust vagy racionálist inkább (csak) kombinatívnak. Vö. Sz. A. Nyizsnyikov: *Metafizika veri v russzkoj filozofii*, M., 2001, 155-170.

²¹ „A természet ugyanis csak engedelmességgel győzhető le ... A természet fortélyossága lépten-nyomon kijátssza az érzékek és az értelem fortélyosságát ...” (Francis Bacon: *Novum Organum*, Nippon K., Bp., 1995, 7., 9.)

lehetetlen lenne. A koevolúciós stratégia alkalmazása mára már felismert szükségszerűséggé vált, megvalósítása azonban még ma sem zökkenőmentes.

„Az anyagot jogaiba visszahelyezni a filozófiai felszabadítás folyamatának törvényszerű cselekedete volt, mert az anyag csak akkor szabadulhat meg a ténszerűség rabságából, a kényszerű materializmustól, ha az anyag valódi jelentőségét ismét elfogadjuk. Addig, amíg az ember a magában és a maga körül lévő anyagi természetet nem tekinti sajátjának, amíg nem barátkozik meg vele, amíg nem szereti meg, addig nem is függetlenedhet tőle, addig mint valami idegen, ismeretlen és kényszerű nyomasztja majd.” A megoldás a filozófiától remélhető: „... a filozófia azáltal, hogy az emberben valóra váltja a sajátosan emberi elvet, egyúttal az isteni és materiális elvet is szolgálja azzal, hogy egyikbe is, másikba is beleoltja a *szabad emberiség formáját*.”²²

Az organikus egység koncepciója Szolovjov számára azt is jelentette, hogy az etikát sem tudta partikuláris keretek között elképzelni. Egyik, 1884. évben íródott levelében már arról értekezett, hogy nem tudja elválasztani egymástól az etikát és a vallást, miként a vallást és a pozitív kinyilatkoztatást, valamint a pozitív kinyilatkoztatást és az egyházat sem, ezért önmagában vett etikai rendszert sem képes alkotni. A gnoszeológia, az ontológia és etika szféráját összetartozónak, közös eredetűnek tartotta. Képes volt a misztika, a költészet, valamint a filozófia, a racionális gondolkodás közös nevezőjét megtalálni, úgy, hogy mindvégig szem előtt tartotta a két megközelítésmód közötti különbséget is. Ezotériával áthatott korunkban ennek a polifonikus s egyúttal a racionális megalapozottságot alapvető elvárásnak tekintő gondolkodói szemléletnek példaértéke is lehet.

Szolovjov úgy vélte, hogy a pozitív mindenegység nem állítható helyre sem az ember és a természet közreműködése nélkül, sem az egyházak egyesítésének megkerülésével. Szolovjov az egyházak újraegyesítésének problémáját kettős aspektusból szemlélte. Egyfelől soha nem fogadta el, hogy az 1054-es schizma a (keresztény) egyház tényleges kettészakadását eredményezte volna, ezt csak történeti képződménynek tekintette. Az egyház újraegyesítésének fogalmát is csak amiatt használta, mert a köznyelvi szóhasználatban ez volt az elfogadott kifejezés, de mindig is hangsúlyozta, hogy a (keresztény) egyházak egyesítése nem jelenthet mechanikus kapcsolódást. Nem arról van tehát szó, hogy pusztán a történelmi létfeltételeket kellene megváltoztatni, hanem az őskeresztényi elvekhez mint közös alaphoz kellene visszatérni, ugyanis ezáltal valósulhat csak meg az univerzális egyház. Ennek a gondolatnak az interiorizálásával Szolovjov mind Oroszországban, mind Nyugaton

²² Szolovjov: A filozófia történelmi rendeltetése, Fosszília, 2000. I/1.

megpróbálkozott. Erre többek között az is sarkallta, hogy az atukefál ortodox egyház²³ nemcsak a támogatástól fosztotta meg Szolovjovot, hanem idővel még műveit is betiltotta, ráadásul az orosz értelmiség ezidőtájt éppen egyházellenes volt, így tőlük sem remélhetett támogatást. Idővel Szolovjov közeledett a katolikus irányzathoz is²⁴. Mindez arra készítette a bölcselőt, hogy a kérdés iránt érdeklődő, épp Oroszországban tartózkodó Racskij ösztönzésére a horvát püspökhöz, Strossmayerhez látogatott, aki ki is adta *A teokrácia története és jövője* című művét, melynek néhány példányát a Vatikánba is eljuttatta. Az egyesítés gondolata a keresztényszocializmus által a katolikus egyházat modernizálni szándékozó XIII. Leó pápa számára is vonzónak tűnt, de annak realitását megkérdőjelezte. Csak ennyit mondott, amikor elolvasta Szolovjov tervezetét: „Bella idea! ma four d’ un miracolo e cosa impossibile.”²⁵ Az egyházak egyesítésének aktualitásához kétség sem férhet, hisz annak ellenére, hogy többszöri próbálkozást követően sem sikerült a két nagy keresztény egyház vezetőjét közös tárgyalóasztalhoz ültetni, egyik fél sem kétli, hogy az újratálalkozásra szükség van. Az egyesítés teológiai és egyházszervezeti megoldásához Szolovjov ugyancsak támpontot adott.

A kérdés e tekintetben sem választható el a mindenegység metafizikai értelmezésétől, melyen belül Szolovjov az egyházat mindenekelőtt az emberré lett Krisztus egyházának tekinti, mely a megistenülésre elhívatott emberré való átmenet helyszínéül szolgál. Szolovjov az univerzális egyházat, vagyis Krisztus egyházát megkülönböztette az ember alkotta egyházszervezettől, mely evilági, ennél fogva történeti képződmény, szemben az univerzálissal, mely csak metahistorikus dimenzióban értelmezhető²⁶. Mindezzel arra kíván figyelmeztetni, hogy a földi egyház bármilyen módosuláson is megy keresztül, az nem teljesítheti be mindaddig feladatát, míg az embert univerzális aspektusba nem helyezi.

Szolovjov komoly kirohanásokat intéz a bizantinizmus bűnébe esett, pusztán a formalitásokra hagyatkozó, a korszak elvárásaihoz igazodni nem kívánó, a fejlődést elutasító

²³ A századforduló egyházát Szolovjov nem tartotta alkalmasnak az újraegyesítésre, ugyanis hiába hordozza magában az igaz keresztény elvet, azt a bizantinizmus miatt egyelőre nem tudja életre kelteni, ráadásul a politikai hatalommal való szoros kapcsolata miatt szűk nemzeti érdekeket képvisel, s nem mentes a hatalmi ambícióktól sem. Dukkon Ágnes: VI. Sz. Szolovjov ob isztorieszskom znacsenyii russzkoj pravoszlavnoj cerkvi, // *Dissertationes Slavicae*, Szeged, 1990,

²⁴ Szolovjov határozott különbséget tett a római pápaság (a tényleges univerzális egyház, „az egyház együttes, istenemberi megjelenése”), valamint a latin pápizmus (megcsonkított egyház, az egyházszakadás után megalakult történelmi képződmény) között. Szolovjov értelmezésében az egyház egyszerre istenemberi organizmus és istenemberi folyamat, emiatt úgy látja, hogy a pápaság nemcsak a „katolikus egyház feje”, hanem egyúttal „az univerzális kereszténység centruma” is kell, hogy legyen. (Stepun: *Mystische Weltanschauung*, München, 1964, 30.)

²⁵ (ol.) Egy nagyon szép eszme, egyúttal azonban lehetetlen is, hacsak valami csoda be nem következik.

²⁶ Szolovjov a keresztény igazságot az egyházból a világi szférába kívánta emelni, hogy azt az állami, társadalmi és gazdasági élet részévé tegye. Egyúttal az orosz kereszténységet a bizantinizmus terhéértől is meg kívánta szabadítani, hogy a reformokban érdekelt egyház, a gazdasági és politikai élet szereplői egymásra találhassanak a XX. században. Ez az elképzelés Oroszországban a történelmi események alakulása folytán nem valósulhatott meg, sőt Szolovjov eszméi is feledésbe merültek, ám az emigrációban tovább élt a gondolat, s „felekezeti köziség” eszméje, melyet maga Bergyajev is támogatott. Nyikoláj Bergyajev: *Önmegismerés*, Európa K., 2002.

egyház ellen. Szolovjov elvetette a napjainkban sem ismeretlen „templomi kereszténységet”²⁷, mely a valódi kereszténységtől abban különbözik, hogy hiányzik belőle az egyetemesség, és csak ünnepi alkalmakkor érvényesül. Ugyancsak sekélyesnek tartotta a „házi kereszténység”-et is, ami a hétköznapi kereszténység, mely még a templomi kereszténység szintjét sem éri el, csak a formáság, megszokás okán vagy éppenséggel a lenyűgöző külsőségek miatt látogatják a hívek az egyházi intézményeket, tartják be az egyházi előírásokat, így ebből is hiányzik az egyetemesség.

Erre a veszélyre figyelmeztet *Az Antikrisztus története* című írásában is, melyben az Antikrisztusra vonatkozó korábbi hamis képről rántja le a leplet, mintegy tükröt tartva a modernizáció bűvöletébe esett, az egyéni ambíciókat a közösségi érdek elé helyező ember elé. Miután röviden felvázolta az Antikrisztusra vonatkozó eddigi hagyományt, egyúttal egy új nézőpontot vet fel – az Antikrisztust olyan embernek ábrázolja, aki hisz Istenben és Krisztushoz is többnyire pozitívan viszonyul. Ezzel teljességgel megtevesztette a mű főszereplőjét, az emberiséget is. Az Antikrisztus keresztényellenessége Szolovjov szerint nem abban áll, hogy tagadja Istent és a Messiást, hanem, hogy nem szereti őket, a Messiással szemben ellenérzéseket táplál, bár nem vonja kétségbe az emberiségért tett fáradozásait. Az Antikrisztus úgy véli, hogy képes Krisztus művét beteljesíteni, mégpedig földi keretek között. Ez a naiv hit azt a tévképzetet ébreszti benne, hogy önmaga képes irányítani a kozmikus folyamatokat, tekintet nélkül – a szolovjovi terminológiával élve – az ember világa alatti és feletti szférákra, kizárólag önös érdekeket kíván realizálni. Mindez ellentmond a teljesség, a mindenegység követelményének, ezért szükségszerűen katasztrófához vezet.

A hitét vesztett embert könnyen szédíti meg egy „...harminchárom éves korában kiemelkedő gondolkodó”, akit emberfeletti embernek neveztek sokan, aki hitt Istenben és a Messiásban is, de aki „Mindegyikben hitt, ám szeretni egyedül csak magát szerette. Hitt Istenben, de lelke mélyén akaratlanul és ösztönösen önmagát Őfélre helyezte.”²⁸ Szolovjov felismerte, hogy mivel az emberek a XX. századi kataklizmák következtében hitüket vesz(h)ették, ezért „Isten halála” (Nietzsche) után szinte észrevétlenül válnak a szociális létfeltételeket egy csapásra megoldó Antikrisztus szolgálivá, önként sőt megkönnyebbülve mondanak le arról, hogy felelősséget vállaljanak saját dolgaikért, a pillanatnyi érdekek igazságában még azzal sem törődnek, hogy ennek következtében emberi mivoltukat adják fel, és képtelenné válnak történelmi rendeltetésük beteljesítésére.

²⁷ Szobranijje szocsinenyij VI. Szolovjova III., Brüsszel, 1966, 183.

²⁸ Vlagyimir Szolovjov: *Az Antikrisztus története*, Bp., 1993, 121-122. (Kiss Ilona ford.) Kierkegaard hasonlóképpen ragadja meg a hit lényegét, amikor a harmadik stádiumról értekezik: „... mert aki Istent szereti, de nem hisz, az önmagára reflektál, de aki Istent úgy szereti, hogy hisz, az Istenre figyel.” Kierkegaard: *Félelem és reszketés*, 1986, 58. (Rácz Péter ford.)

Szolovjov ezzel szemben mind bölcséletével, mind személyes életével az emberi személyiség kiteljesítésének szükségességét hangsúlyozta, mondván, a személyiség tökéletesítése, tökéletesedése nem pusztán lehetőség, melyet az ember kihasználhat, sokkal inkább kötelesség, az egyetlen kiút, mely megszabadíthatja az embert végességének terhétől, rosszul értelmezett szabadságának korlátaitól, tehát csakis ezáltal lehet részese az istenképiség folytán őt megillető örök életnek.

Szolovjov ezen antropocentrikus szemléletet az abszolútum és a jó összekapcsolása révén látta megvalósíthatónak. Ezt a feladatot tudományos alapossággal végezte, de sohasem tekintette elméleti kérdésnek. Az emberiséget végső céljának megvalósulásához a gyakorlatban kívánta hozzásegíteni, mert mindig is abból indult ki, amit *Az élet szellemi alapjai* című művében fogalmazott meg: „Mindenek előtt élnünk kell, azután meg kell ismernünk az életet, s végül jobbra kell tennünk azt.”²⁹ Ezt a hozzáállást nevezte Aszmuusz „gyakorlati idealizmus”³⁰-nak, mely azon a felismerésen alapszik, hogy az aktuális valóság nem abszolút jó, hiszen a rossz is jelen van a világban. Az embernek ezt tudatosítania kell, majd a jó kiterjesztésével a rosszat közömbösíti, végül visszajut az ideális, vagyis tökéletes valóság állapotába.

Egy ilyen szerteágazó életmű kapcsán fel sem merülhet az az igény, hogy teljes körűen mutassuk be a szolovjovi bölcsélet aktuális vonatkozásait. Inkább csak arra szorítkozhattunk, hogy a legjellegzetesebb momentumokat vonultassuk fel, és ezeken keresztül láttassuk a szolovjovi életműben rejlő dinamikus szintézis lehetőségét. Mindent kozmikus egységben³¹ volt képes látni, arra törekedett, hogy ezen egység létrehozásában maga is tevékeny részt vállalhasson, az értékek, szemléletek megközelítések kavalkádjában sodródó ember számára iránytűvé válhasson.

²⁹ Duhovnije oszнови zsziznyi (1882-1884), //Szobranijje szocsinyenyij V. Sz. Szolovjova III. Brüsszel, 1966, 306.

³⁰ V. F. Aszmuusz: Vlagyimir Szolovjov, M., 1994, 80.

³¹ Az egyik, sírjára helyezett koszorún ez a felirat szerepelt: „A mindenembernek.”

Origenész kései utóda

Mivel a terjedelmi korlátok miatt a szolovjovi életrajz részletesebb bemutatásától el kellett tekintenünk, ezért a fontosabb biográfiai vonatkozásokat a *Mellékletben* szereplő *Curriculum vitae*-ben, illetve a bölcséleti rendszer ismertetésekor fejtettük ki. Szolovjov külső megjelenésével és karakterével jelentős hatást gyakorolt a kortársakra és az őt követő bölcséleti rendszerek szemléletére, ezért ebből a szempontból szükségesnek tartjuk röviden bemutatni a gondolkodót.

Szolovjov külső tulajdonságainak és jellemének bemutatása kultúrtörténeti és bölcséleti szempontból egyaránt indokolt. Egyrészt személyes megjelenésével sokat közvetített abból a gondolatvilágból, melynek gyakorlati megvalósítását az elméleti tanoknál is fontosabbnak tartotta – emiatt több kortársa egyenesen Szókratészhez vagy Origenészhez hasonlította – másrészt Dosztojevszkij néhány hőse (például Ivan és Aljosa Karamazov, Miskin herceg) alakját Szolovjovról mintázta, mind külső megjelenésükben, mind karakterükben. Harmadrészt egyes kortársai (J. Ny. Trubeckoj, A. A. Nyikolszkij, E. M. Polivanova) a bölcselő karizmatikus egyéniségét, aszociális/atoposz személyiségét egyedülállónak és nem evilágból származónak minősítették külső és belső tulajdonságai alapján. Ezeket a túlzó, a tudományosságot gyakran nélkülöző kijelentéseket többek között olyan beszámolókra vezették vissza, amelyekben a gyermekek „Istenkének” nevezték, és az ismeretlenek valamiféle földön túli kisugárzást éreztek a vele való találkozásakor³². Ezek a történetek nem önmagukban, hanem utóéletük és filozófia- és kultúrtörténeti hatástörténetük szempontjából vizsgálhatók.

Mivel maga Szolovjov sem fordított különösebb gondot külsejének megformálására, ezért mi sem kívánunk ennek túlzott jelentőséget tulajdonítani. Figyelmünket a kortársak beszámolóira összpontosítjuk, és ezekből következtetéseket vonunk le arra vonatkozólag, hogy összhangban volt-e a filozófus személyisége és rendszere, illetve, hogy misztifikált személyisége mögött milyen reális gondolati tartalmak, milyen kultúrtörténeti jelentés rejlik.

Külsejének leírásakor előre kell vetíteni, hogy Szolovjov külső vonásai a különböző életszakaszokban jelentősen átalakultak, amit Mocsulszkij és Sz. M. Szolovjov a filozófus világszemléletében bekövetkező változásokkal hoz összhangba. Sokkal valószínűbb azonban, hogy a szemmel látható fiziológiai elváltozásokhoz egy teoretikus embert ért, nem

³² A Kramszkojnál történt esetről maga Szolovjov számolt be. „[Kramszkoj] házában a kapusnak van két kislánya, akik odafutnak hozzám, akik megragadják subám szárnyát, és ezt kiabálják: istenke, istenke!” nyilvánvalóan papnak néznek. Egy alkalommal az Európa szálló lépcsőjén egy ismeretlen, ősz szakállú tisztas úr örömteli hangon így szólt hozzám: «Hogy! Ön az, bátyuska!» és amikor megjegyeztem neki, hogy biztosan összetéveszt valakivel, akkor szabadkozott: «hiszen Ön János atya?»» Piszma II., Szpb., 1909, 46.

mindennapi megpróbáltatások (például a megterhelő utazások, a világi és az egyházi cenzúra tiltásai, a rendszertelen életmód, a betegségek) vezettek. Ha valaki a fiatal Szolovjovval találkozott, akkor a következő kép tárult elé. „Külsőre egészen szikár, magas volt, hosszú haja a vállára hullott; kissé görnyedt, komor, elmélázó, hallgató.”³³ Haja színe sötétbarna volt, emiatt apja tréfásan „besenyőnek” nevezte. Az ifjú Szolovjov arcvonásairól igen részletes leírást közölt a Felsőbb női tanfolyam egyik hallgatója. „Szolovjovnak csodálatosan szép, sötétkék-szürkés szeme, sűrű, sötét szemöldöke, szépen ívelt homloka és orra, sűrű, sötét, eléggé hosszú és kissé göndör haja volt; különösebben nem volt szép a szája, főként azért, mert sápadt arcával szemben ajkai nagyon is élénk színűek voltak; azonban ez az arc összességében szép volt, különös hatás gyakorolt a szemlélőjére, mintha nem evilágból való lenne – nekem úgy tűnt, hogy ilyen arca lehetett a keresztény vértanúknak. Szolovjov ábrázata különös jósággal volt eltelve. Látszatra nagyon soványnak és törékenynek mutatkozott.”³⁴

Szolovjov egyetemi korszakából fennmaradt leírások kevésbé idealizáltak, s némileg hitelesebb képet nyújtanak a köznapi ember benyomásairól. „Kis feje, amennyire emlékszem – kerek volt. Hosszú, fekete haja lófarokra vagy lósörényre emlékeztetett. Az arca szintén nem volt nagy, inkább kerek, nőies-fiatalos, fehér, kékes csillogású, melyen hatalmas, szerfelett sötét szemek, illetve élesen kirajzolódó fekete szemöldök volt látható, ám szeme élettelen és kifejezéstelen volt, mintha mozdulatlan lett volna, mintha hunyorogna, mintha valahova a távolba vágyna hatolni. Aszott, vékony, hosszú és fehér nyak. Ugyancsak vékony és hosszú hát, szűk és hosszú, már viseltes, sötét férfikabátban. Hosszú és törékeny kezei halottfehérek voltak, fonnyadt ujjakkal, melyeket javarészt a kabátja zsebébe sülyesztette, vagy a hajába mélyesztette. Miért is akarják az ilyen ujjakat ujjaknak nevezni? Nagyon alkalmasnak tűntek hegedű- vagy csellójátékra. Végül hosszú lába volt, szűk, elnyúlt, fekete, szakadozott végű posztónadrágot és magasszárú, de félretaposott sarkú csizmát viselt. Valamiféle magas, vékony, sötét, magába zárkózó és, urambocsá, titokzatos: ez az általános élmény maradt bennem VI. Sz. Szolovjovról, amikor akadémiánk előadásaira járt, 1874-ben.”³⁵

Érett alkotói korszakában Rozanov másfajta képet adott róla. „Vászingben volt otthon, melyet a derekán egy bőrvél kötött meg, s ebben a ruhában viseltesnek és öregnek tűnt, hiányzott belőle az a csodálatos esztétikum, mely oly jellemző volt rá, ha kabát volt rajta. ...

³³ Sz. M. Lukjanov: O VI. Sz. Szolovjove v evo molodije godi I., Petrograd, 1916, (1990) 326.

³⁴ J. M. Polivanova: Iz voszpominanyij o VI. Szolovjove // Vlagyimir Szolovjov: Pro et contra, Szpb., 2000, 90-92.

³⁵ M. D. Mudretov: Voszpominanyija o VI. Szolovjove v Moszkovszkoj duhovnoj akagyemiji // Vlagyimir Szolovjov: Pro et contra, Szpb., 2000, 86-87.

Amióta ismerem Vl. Szerget, mindig is fáradtnak tűnt; s ez a fáradtság volt a legfőbb fiziológiai és pszichológiai sajátossága, amely a szemünkbe ötlött.”³⁶

A külseje alapján Szolovjovról igen eltérő kép alakult ki a kortársakban, ami azt igazolja, hogy már életében is igen eltérően (sőt végletesen) ítélték meg, noha azt senki sem vonta kétségbe, hogy karizmatikus személyiség volt. Voltak, akiket szinte szó szerint megigézett tekintetével, ők nem is igen tudtak szabadulni ettől az egyoldalú képtől. „Szürkés sötétkek szemei mintha elsötétültek és fénylettek volna, s nem maga elé nézett, hanem valahova a távolba, előre, és úgy tűnt, mintha maga előtt látna a csodálatos jövő képét. Ilyen pillanatokban az én gondolataim is a jövőbe szálltak, áhítatos lelkesedéssel néztem rá, s arra gondoltam: „Igen, ő próféta, a boldog jövő hírnöke, a tökéletesedő emberiség vezetője!”³⁷

”... lenyűgözött mint különös ember: látszott az arcán, hogy a sors kegyeltje, nagy tehetséggel megáldott, az isteni lángot magában hordozó egyéniség, és ez az első benyomás mind a mai napig elevenen él bennem.”³⁸

„A nagypapa pápi vére ütközött ki Szolovjovban. Mondhatni, felszentelés nélküli pap volt, aki konkrétan képviselte ezt a kötelezettséget, nevezetesen a liturgiát. Mindenkivel beszél-beszél, hazajön, leveti a stólat, majd elkezd készülni az igazira, a szükségszerűre, a holnapi szolgálatra.”³⁹

Voltak azonban, akik elsősorban a hétköznapi embert látták benne, beszámolóik többnyire aggodalommal vegyes, hiteles képet tükröznek. „Különös ember ez a Szolovjov ... Nagyon gyenge és beteges, különös tehetséggel már idejekorán megáldott ember, akit magával ragadott a szkepticizmus, aki a megváltást a szellemekbe vetett misztikus hiedelmekben keresi. Bennem egyszerre kelt csodálatot és szánalmat; azt feltételezik, bele kell, hogy örüljön, mivel életkorához képes túl sokat és megerőltetően használja az elméjét. Amikor először megláttam, rögtön elvarázsolt komor, aszketikus kinézetével.”⁴⁰

„Sem én, sem társaim nem igazán érdeklődtünk Oroszország jövőbeli reménysége iránt. Csak mint a Moszkvai Egyetem rektorának fiára voltunk kíváncsiak, a valódi külsejére, pontosabban arra, hogyan hanyagolja el ez az önálló ember a külsejét, öltönyét, haját, csizmáját, fehérneműjét stb. Tudtuk, hogy nagyon fiatal (19-20 éves), s már befejezte a bölcsészkart; hogy nagyon tudós ember, filozófiával foglalkozik.”⁴¹

³⁶ V. Mocsulskij: Vlagyimir Szolovjov. Zsizny i ucsenyije, Paris, 1951, 222.

³⁷ J. M. Polivanova: Iz voszpominanyij o Vl. Szolovjove // Vlagyimir Szolovjov: Pro et contra, Szpb., 2000, 90-92.

³⁸ Idézi: K. V. Mocsulskij: Vlagyimir Szolovjov. Zsizny i ucsenyije, Paris, 1951, 25.

³⁹ V. V. Rozanov: Okolo cerkovnih sztyen

⁴⁰ I. I. Janszul: Iz voszpominanyij o Vl. Szolovjove // Vlagyimir Szolovjov: Pro et contra, Szpb., 2000, 99.

⁴¹ M. D. Mudretov: Voszpominanyija o Vl. Szolovjove v Moszkovszkoj duhovnoj akagyemiji // Vlagyimir Szolovjov: Pro et contra I., Szpb., 2000, 86-87.

Abban megegyeznek a beszámolók, hogy érces, mindent átható hangon adott elő, amellyel már az első pillanatban képes volt magára vonni a hallgatóság figyelmét. Tekintete általában a távolba révedt, sohasem a résztvevőkre, „... nem maga elé nézett, hanem valahova a távolba, előre, és úgy tűnt, mintha látná ennek a csodálatos jövőnek a képét.”⁴² Előadásai többnyire megosztották a jelenlévőket, előfordult, hogy az egyetemisták a vállukon akarták körbehordozni, de arra is volt példa, hogy megfenyegették, hogy fizikai erőszakot alkalmaznak vele szemben, amennyiben nem hagy fel az istenkáromlással. Nagyra értékelték viszont Szolovjovnak azt az újítását, hogy az előadásokat követően a résztvevők kérdéseket tehettek fel. Többször is előfordult, hogy a szolovjovi válaszok meggyőzőbbnek bizonyultak, mint maguk az előadások.

Szolovjov habitusa, jelleme

Szolovjov életrajza egyértelműen igazolja, hogy csak bölcseletben ismerte a rendszert, életét azonban szinte minden rendszerezettség nélkül élte le. Az immanens világ realitásaival egyáltalán nem volt tisztában, küldetéstudata pedig bizonyossággá, szemléletének sarkalatos elemévé érlelte benne azt a minden bizonnyal az apától örökölt attitűdöt, hogy a szellem képes legyőzni a testet. Miként apja, Szolovjov is megszállottan dolgozott, fiziológiai korlátaira egyáltalán nem volt tekintettel. Ezen a ponton is érződik Platón hatása, aki a testet az orphikus hagyomány alapján a lélek börtönének nevezte, ennélfogva a transzcendens létrend ígézetében élt. Szolovjov, noha szimpatizált ezzel a nézettel, mégis kritikusan viszonyult hozzá, elvont elvnek minősítette azt, mivel az anyagnak ugyanolyan jogokat és szerepet szánt a mindenegység megvalósításában, mint az embernek vagy istennek. Életmódja alapján azonban arra következtetésre juthatunk, mintha Szolovjov ezt az igazságot csak kozmikus méretekben tartotta volna követendő elvnek, a mikrokozmoszban, önnön életében már nem.

Állandó lakhelye felnőtt korában nem volt, a vándorfilozófusok életét élte, aki nem egyszerűen csak a tartózkodási helyét változtatta meg, hanem amikor új helyre költözött, akkor egyúttal új problémák és kérdések kezdtek foglalkoztatni. Ez számos kellemetlenséggel járt, hiszen utazásai is gyakran hirtelen elhatározásból (például egyiptomi, horvátországi útja) vagy kényszerből (lásd párizsi útja) fakadtak, ráadásul újabb és újabb megpróbáltatásokkal jártak. Volt, amikor elhagyta befejezés előtt álló munkáinak kéziratait (pl. *A pesszimizmusról*; *A megismerhetetlen Herbert Spencer* című cikk), máskor valamelyik barátjánál felejtette azt a

⁴² E. M. Polivanova: Iz voszpominanyij o Vl. Szolovjove // Vlagyimir Szolovjov: Pro et contra, Szpb., 2000, 90-92.

könyvet, amire legújabb művének megírásához szüksége lett volna. Előfordult, hogy nem tudta kifizetni tartozását, ezért egy bőröndnyi könyvét kobozta el tőle az „Anglia” szálló.

Munkáját is rendszertelenül végezte, nem volt semmilyen napirendje⁴³. Gyakran töltötte napjait beszélgetésekkel, műveit is ezen diskurzusok, hosszú séták és álmok közepette élte meg, ismerte fel, majd ezután vetette papírra elgondolásait. Ilyenkor azonban oly intenzitással írt, hogy szinte mással nem is törődött, az alvással és étkezéssel végképp nem.⁴⁴

Húst szinte sohasem evett, de nem vegetáriánus meggyőződésből, inkább fiziológiai megfontolásból és az állatok iránti tiszteletből. Az állatokkal majdhogynem bensőségebb kapcsolatba tudott kerülni, mint az emberekkel. Bartátja, Velicsko kutyájával sokszor üldögélt, beszélgetett és dolgozott hosszasan, gyakran még levelei végén is üdvözlét küldte Martiskonak. A kutyákról általánosságban is különös véleménynel volt: „Mi a kutya? Szerintem nem kutyák, hanem valamiféle különös lények.” Szinte már hagiografikus áthallásokra enged következtetni néhány szemtanú leírása, melyek arról tudósítanak, hogy amikor beköltözött az Anglia szállóba, a galambok elkezdtek kopogtatni Szolovjov szobájának ablaküvegét, majd amikor átköltözött Velicskohoz, a galambok utánarepültek.⁴⁵

Félt attól, hogy valaki félreértésből megjegyzést tesz szigorú aszketikus életére (többször gyanúsították meg azzal, hogy szerzetesnek készül), ezért időnként nagy lakomákat rendezett: pezsgővel, kaviárral, gyümölcsökkel vendégelte meg időnként alkalmi látogatóit. Ő maga általában zöldséget evett, különösen kedvelte a zellert és titokzatos erőt is tulajdonított neki. Rendszertelenül evett, az evés miatt általában nem szakította félbe a munkáját, a tányér az íróasztalon a könyv- és iratkupac mellett hevert. Különösen kedvelte a bort, melyről az *Opravdanyije dobra*-ban hosszasan értekezett: „Általában a bor növeli az agy idegrendszerének energiáit, ezáltal a pszichikai élet aktivitását. A szellemi fejlődés alsóbb szintjein, ahol a lélek ereje túlnyomórészt még a testi motiváltságból fakad, mindaz, ami felkelti és növeli a lelket szolgáló idegi energiát, az ennek az irányító testi elemnek a javára válik. Következésképp, mivel rendkívül veszélyes a szellem számára; ezért teljesen meg kell tartóztatni magunkat a bortól és a szeszes italoktól. Ám az erkölcsi élet magasabb szintjein, amelyet a pogány világban többek között Szókratész is elért (lásd Platón: Lakoma) – a szervezet energiája már inkább a szellemi, mintsem a testi célokat szolgálja, és az idegi tevékenység fokozása révén (természetesen csak megfelelő határig, míg a testet károsodás nem éri) a szellemi tevékenység hatékonysága is fokozható, következésképp [a bor] az adott

⁴³ Nem tudott megbékélni semmiféle intézményes renddel, korláttal, erről tanúskodik többek között *Szajma* című verse is.

⁴⁴ Piszma Vlagyimira Szergejevicsa Szolovjova II. // Szobranijye szocsinyenyij V. Sz. Szolovjova, Bruxelles, 1970, 20.

⁴⁵ K. V. Mocsulskij: Vlagyimir Szolovjov. Zsizny i ucsenyije, Paris, 1951, 224.

mértékig nemcsak, hogy ártalmatlan, ráadásul még hasznos is.”⁴⁶ A baráti beszélgetések során Szolovjov ezt egyszerűbben fejezte ki: „Úgy vélte, hogy a bor csodálatos reagens: benne feltárul az egész ember: aki barom, az a borban tökéletes barommá válik, aki pedig ember, az ember felettivé válik.” Szolovjov ennek bizonyosságát is adta, a lakomák nála igazi platóni symposionok voltak, érzekelte a lélek felemelkedését, s ezt az érzést, hangulatot másokra is átragasztotta.⁴⁷

Szolovjov ambivalens természete számos kortársban mély nyomokat hagyott. „Hosszú időn át ismertem Szolovjovot, és mindig őszintén csodálkoztam természetének bámulatos változékonyságán: hol aszketikus hőstetteket hajtott végre, szigorú diétát tartott, hol kitartóan Moselweint ivott, mivel sok foszfor volt benne, és ezt jótékony hatásúnak tartotta az agy vérellátása szempontjából, melytől Szolovjov, saját bevallása szerint állandóan szenvedett. Hol tagadta a nőket és a nőkérdést, hol úgy tűnt, hogy nem volt hiábavaló értük lelkesedni, hol a misztika magasában lebegett, hol pedig igencsak illetlen anekdotákat mesélt ... Az emberekkel kialakított személyes viszonyaiban kellően kellemes és figyelmes ember volt, de lényegében, nem jellemezte sok melegség és szívbéli elkötelezettség [...]”⁴⁸

„A gyakorlatiasság hiányában csak egy kisgyermek vetekedhetett vele. Megtalálni egy ismeretlen utcát, szolgálólányt fogadni, kabátot rendelni, a boltban vásárolni, leváгатni a haját – mindezek az életbeli apróságok, melyeket mi gondolkodás nélkül, automatikusan hajtunk végre, számára minden alkalommal szinte eseményszámba mentek. Mivel nem tudott megbirkózni ezekkel a dolgokkal, ezért egész életében otthontalan vándor maradt, rokonoknál, ismerősöknél és szállodákban lakott. Évről-évre egyre jobban szenvedett attól, hogy nincs igazi otthona. Nem sokkal, két vagy három évvel halála előtt Vlagyimir Szergejevics úgy vélte, hogy kipróbálja, milyen élmény saját lakással rendelkezni. Megtapasztalhatta ugyan ezt az élményt, ám semmi jó sem sült ki belőle. Kibérelt ugyanis egy tetőtéri lakást a valós ár háromszorosáért, és az egész telet bútorok nélkül volt kénytelen eltölteni, hol ládán, hol a padlón aludt, maga aprította a fát, és minden reggel a Nyikolajevszkij állomásra ment teázni. A tapasztalat sokba került neki – mind az egészsége, mind a szerénynek mutatkozó költségvetése szempontjából.”⁴⁹

⁴⁶ Opravdanyije dobra, Szobranijje szocsinyenyij VII., Brüsszel, 1966, 70.

⁴⁷ J. Ny. Trubeckoj: Miroszozercanyije VI. Sz. Szolovjova I. Moszkva, 1913, 17.

⁴⁸ Sz. U. [V. V. Kaplunovszkij (1865-?) író, újságíró álneve]: O licsnosztyi VI. Szolovjova // Vlagyimir Szolovjov: Pro et contra, Szpb., 2000, 116-117.

⁴⁹ V. D. Kuzmin-Karavajev: Iz voszpominanyij o Vlagyimire Szolovjove // Knyiga o Vlagyimire Szolovjove, Moszkva, 1991, 256-257.

A hétköznapi élet útvesztőiben Szolovjov könnyen eltévedt⁵⁰, amit csak tetézett az a vonása, hogy a gazdasági folyamatokat alig értette, illetve gyakran téves koncepciókba lovallta bele magát. Bűnnek tartotta például a kamatszedést, miközben nem vetette el a kamatozó értékpapírokat, amit azzal magyarázott, hogy ebben az esetben az állam, illetve a bankok fizetik a kamatokat, így nem az egyes ember esik a nyereszkesedés áldozatául. Idővel lemondott arról, hogy bármilyen gazdasági tételt is megértsen, elhárított magától minden ilyen irányú baráti kísérletet. A jótékonykodást sajátos módon ugyancsak gazdasági jellegű problémának tartotta, a „gazdasági igazságtalanság kompenzálásának közvetlen” lehetőségét látta benne.⁵¹

Sokan ki is használták e vonását, utolsó kopejkájától is megfosztották a rossz emberismerő, az adományozásban mértéktelennek mutakozó filozófust. Ha a kéregetők neszét vették, hogy Szolovjov a városba érkezett, nyomban „megszállták” Szolovjov szobáját, különféle ürügyekkel csaltak ki tőle kisebb-nagyobb összegeket. Ha Szolovjov pénze elfogyott, akkor megesett, hogy értékesebb tárgyait ajánlotta fel⁵², vagy ajánlólevelekkel ellátva ismerőseihez küldte a kéregetőket, hogy juttassanak nekik egy bizonyos összeget⁵³. A bérkocsisok versengtek érte, mert a fuvardíj többszörösét tudták kicsikarni tőle, ehhez egyebet sem kellett tenniük, mint siralmas életükről mesélni naiv utasuknak. Egy alkalommal olyannyira nincstelenné vált maga Szolovjov is, hogy pénz híján a helyi vasútállomáson húzta meg magát napokig. 1875-ben édesanyjához írott levelében panaszkolt, hogy „fecnikre írok, mert nincs miből papírt vennem.”⁵⁴ Általában véve azonban cikkei és könyvei honoráriumából szert tudott tenni akkora jövedelemre, hogy nem kellett (volna) nélkülöznie.

Szolovjov karakterének vizsgálatából többen is (például Velicsko, Mocsulskij, J. Trubeckoj, Sesztov, Bergyajev) arra a következtetésre jutottak, hogy Szolovjov nem pusztán evilági jelenség, hanem egyszerre volt jelen evilágban, illetve az azon túlban, amely reálisabbnak hatott Szolovjov számára és jobban el is igazodott benne. A két világ közötti szabad átjárás tényét látták bizonyítottnak Szolovjov hirtelen hangulatváltásaiban, hírhedté vált nevetésében, főként álmaiban. Egy-egy beszélgetés közben hirtelen váltott át a vidámságból a búskomorságba, ezek során hosszú időn keresztül volt képes teljes csendben és

⁵⁰ Volt, amikor elcsodálkozott azon, hogy az előadáson hozzá nem értők is jelen lehetnek, máskor azt hitte, hogy „a zemsztvo valamilyen hivatal”. Kny. J. Trubeckoj: *Miroszozercanyije VI. Sz. Szolovjova I.* Moszkva, 1913, 7.

⁵¹ J. Ny. Trubeckoj: *Miroszozercanyije VI. Sz. Szolovjova I.* Moszkva, 1913, 12.

⁵² Például egy alkalommal télvíz idején a télkabátját ajándékozta egy szegény egyetemistának, maga pedig vékony felöltőben járt, aminek következtében erősen meg is hűlt.

⁵³ Velicsko arról számol be, hogy egy kéregető több ízben is megjelent Szolovjov ajánlólevelével, hogy adjon 5 rubelt esküvőre. Szolovjov azzal kívánta jobb belátásra bírni a vonakodó Velicskot, hogy nyomban megadja a tartozást, amennyiben a szótárcikkekre megkapja a fizetséget.

⁵⁴ Piszma Vlagyimira Szergejevicsa Szolovjova II. // *Szobranyije szocsinyenyij V. Sz. Szolovjova*, Bruxelles, 1970, 20.; Egyiptomi tartózkodása során több levélben is említi a pénztelenséget. I.m. 8., 12.

mozdulatlanul ülni. Velicsko szerint úgy tűnt ilyen esetekben, mintha „valamiféle láthatatlan erők költöztek volna [Szolovjov] szellemének mélyére.” A sajátos szolovjovi nevetés is az evilágiból való kilépés, az ex-sztazisz eszközének tűnt. „Gurgulázva, valahogy gyermekien nevetett; felettébb furcsa, hogy csodálatosan szép hangja volt, amikor beszélt, ám nevetése egyáltalán nem volt harmonikus, de őszinte és lehangoló volt.”⁵⁵ J. Trubeckoj szerint Szolovjovnál minden tréfa és nevetség mögött komoly tartalom húzódott meg. Általában azon élcélődött, ami fölé kívánt emelkedni.⁵⁶

Az álmok és a szerelem is a két világ közti átjáró gyanánt szolgált – Szolovjov értelmezésében az álom „egyfajta ablak a másik világba”. Gyakran „gondolta végig” álmában soron következő írásait, előadásait, számos esetben beszélt halottakkal, látomásai voltak, melyek „valóságtartalmát” Szolovjov nem kérdőjelezte meg, sőt ezek komolyan befolyásolhatták gondolkodói tevékenységét is. A rosszal kapcsolatos álláspontját is jelentős mértékben meghatározta az infernalis erővel való „személyes” találkozása. Költőként és misztikusként elfogadta Thalésznek azt a nézetét, miszerint minden telve van istennel⁵⁷, s a természeti fejlődést úgy értelmezte, hogy a természetfeletti fokozatosan mutatkozik meg, bomlik ki a látható természetben. (Vö. *V Alpah* c. verse)

Mindkét világban egyaránt otthon volt, és ezt a kétlakiséget hangsúlyozta avval is, hogy elutasított mindenféle egyoldalúságot. A bálványimádást, az elvont elveket mindennél jobban üldözte, mindennél többre becsülte az ellentétes oldalak szintetizálását, szinkronizálását – például az empirizmus és racionalizmus, a szlavofil és a nyugatos eszméknek, a tudománynak és a vallásnak stb. az összebékítését. Ha valaki a szemére vetette, hogy a végleteket kívánja kibékíteni, akkor János evangélistát idézve így válaszolt „Az én Atyámnak házában sok lakóhely van ...”⁵⁸

Szolovjov univerzalisztikus látásmódjában nem volt helye a féligazságoknak, ami abban is megmutatkozott, hogy az általa képviselt, vélt vagy valós igazságok mellett mindaddig kitartott, míg önmaga nem látta be annak fogyatékoságait. A teljes képhez az is hozzátartozik, hogy a viták és beszélgetések során ritkán tudott kompromisszumokat kötni,

⁵⁵ E. M. Polivanova: Iz voszpominanyij o Vl. Szolovjove // Vlagyimir Szolovjov: Pro et contra, Szpb., 2000, 90-92.

⁵⁶ J. Ny. Trubeckoj: Miroszozercanyije Vl. Sz. Szolovjova I. Moszkva, 1913, 10. Erről tanúskodik egy Dosztojevszkijjal folytatott dialógusa is. Egy beszélgetés során Dosztojevszkij elmondta, hogy azért kedvelte meg Szolovjovot, mert „Őn erősen emlékeztet engem ... egy bizonyos Sidlovskijra, aki óriási hatással volt rám ifjúkoromban. Az arca és természete annyira hasonlított az önére, hogy néha azt hiszem, az ő lelke szállt át önbe. Régen meghalt? – kérdezte Szolovjov?

Nem. Körülbelül négy éve.

Szóval azt hiszi, hogy én húsz éven át, az ő haláláig lélek nélkül éltem? – kérdezte hahotázva Vlagyimir Szergejevics Szolovjov.” Anna Dosztojevszkaja: Emlékeim, Bp. 1989, 276-277.

⁵⁷ „Egyesek azt állítják, hogy a lélek el van vegyülve az egész mindenségben. Talán ezért hitte Thalész, hogy minden istennel van tele.” Görög gondolkodók I., Bp., 1992, 12-13., (Bodor András, Szabó György ford.)

⁵⁸ Ján., 14, 2.

mivel oly lelkesülten és túlzott naivitással tudott hinni az abszolút igazság rövidesen bekövetkező földi győzelmében, hogy fanatikus hittal utasított vissza minden olyan feltételezést, mely optimizmusát akárcsak egy pillanatra is megkérdőjelezhette volna. Ilyen elkötelezetten és mondhatni türelmetlenséggel állt ki ifjúkorában a szocialista eszmék, később a teokratikus utópia, illetve az egyházak újraegyesítése mellett. Lopatyin ezt tekintette Szolovjov legjellemzőbb vonásának⁵⁹.

Noha Szolovjov összetett személyisége és viszonylag egysíkú életvitele fordított arányban áll egymással, épp e két aspektus eredőjeként jöhetett létre az a rendszer, mely bölcseletét a pogány kori vallások értelmezésétől kezdve az Antikrisztus megjelenéséig bezárólag mindvégig meghatározta.

Szolovjov bölcseleti korszakai

Szolovjov életművét általában három nagy korszakra szokás bontani. A kutatók között ebben a kérdésben többnyire egyetértés mutatkozik, legfeljebb a korszakhatárok tekintetében mutatkozik némi eltérés.

Levickij⁶⁰ az alapvető hármas tagolás megtartása mellett érvel, így összegezve a különböző korszakokat. Az első korszakot „teozófikus” szakasznak szokás nevezni: ekkor fektette le Szolovjov filozófiai hitvallásának alapvető elveit, s taglalta tüzetesen Oroszország vallási hivatásának szlavofil hagyományát. A második vagy „teokratikus” szakaszban az egyházak egyesítésének ügyét kívánta filozófiai és teológiai alapon értelmezni. Mivel a római pápa főségével, vagyis a pravoszláv egyház alárendelt szerepe árán tartotta az egységet megvalósíthatónak, ezért a szlavofilekkel való szakítás elkerülhetetlen lett. Ezzel párhuzamosan dolgozta ki az „egyetemes teokrácia” utópikus eszméjét, mely szerint az egyház prioritását az állam elismeri, majd önként és szabadon rendeli alá magát az egyháznak. Az utolsó szakaszra, mely Szolovjov alkotói időszakának legutolsó éveit jelentette, Levickij szerint (is) a teokráciából való kiábrándulás és elkeseredett csalódás volt a jellemző. Szolovjov már nem hitt többé abban, hogy a Jó a történelemben tervszerűen realizálható, épp ellenkezőleg, úgy érezte, hogy az Antikrisztus, a világméretű katasztrófa eljövetele elkerülhetetlen.

Ettől az általánosnak mondható periodizálástól csak kisebb eltérések találhatók J. Ny. Trubeckojnál, aki pontos korszakhatárokat jelölt ki. 1873-1882 közöttre datálta a „felkészülés” időszakát, melyben Szolovjov körvonalazta világszemléletének alapvető filozófia és teológiai

⁵⁹ „... V. Sz. Szolovjov legjellemzőbb tulajdonsága az volt, hogy mindezt [az általa képviselt nézeteket] az elkövetkezendő történelem nagyon közeli eseményeinek tartotta.” L. M. Lopatyin: *Filoszofszkije harakterisztiki i recsi*, M. 1995, 110.

⁶⁰ Sz. A. Levickij: *Ocserki po isztorii russzkoj filozofszkoj i obsesztvennoj miszli* I., Poszev, Frankfurt/Main, 1983, 190.

elveit. 1882 és megközelítőleg 1894 közöttre tehető az „*utópikus szakasz*”, melyben a teljes élet keresztényi eszméjét a gyakorlatban igyekezett kivitelezni, vagyis nem kevesebbre törekedett, minthogy beteljesítse a történelmet, melyet az egyetemes teokráciában látott megtestesülni. Az 1894 és a halála (1900) közötti időszakot Trubeckoj „*záró vagy pozitív*” periódusnak nevezte el, mivel „épp ebben az időszakban Szolovjov világszemléletének azok a pozitív értékei, melyek halhatatlan és örök magját képezik világszemléletének, megszabadulnak attól az átmeneti történeti ballaszttól, mely tevékenységének első két periódusában visszafogta szellemi szárnyalását és elhomályosította mély gondolkodását.” Fontos azonban megjegyezni, hogy Trubeckoj ezt az utolsó korszakot egyszerre két aspektusból közelítette meg. Külső szemlélőként azt láthatjuk, hogy Szolovjov ekkor csalódott és kiábrándult akkori tanaiból (teokratikus utópiájának válsága), ám alaposabb vizsgálat után világossá válik számunkra, hogy Szolovjov kiábrándultsága nem világszemléletének alapjait („a teljes élet keresztény eszméjét”) érintette, hanem csak ennek az ideálnak a földi körülmények közötti megvalósíthatóságát⁶¹.

Losszkij ezt a felosztást szinte teljes egészében követi, annyi módosítással, hogy a harmadik korszakot nem 1894-től, hanem már megközelítőleg 1890-től eredezteti, s *teurgikusnak* nevezi, melyben a „misztikus művészet” feladatának Szolovjov azt tartotta, hogy „az isteni igazságnak megfelelő új életet” megteremtse⁶².

Szolovjov munkásságára vonatkozólag első megközelítésben E. L. Radlov is a hármas felosztást tartja elfogadhatónak, ám ő csak az 1882-1900 közötti időszakot veszi alapul, így voltaképpen négy meghatározó etapot különített el. A kezdeti időszakot az egyetemi évek (érlelődés, oktatás, előadások) tették ki, melyeket Radlov által a *Wanderjahre* kifejezéssel illetett átfogóbb korszak követett. Radlov az egyetemmel való szakítást követő 18 esztendő osztja azután három nagyobb részre, melyen belül 1882-1888 közöttre datálja az első korszakot, melyben Szolovjov vallási és egyházi kérdésekre irányította a figyelmét, a második szakaszban (1888-1895) már főként a politika kerül érdeklődésének középpontjába, míg a harmadik korszakban (1895-1900) újra visszatér a tudományos és filozófiai problémákhoz⁶³.

Sztremouhov⁶⁴ a klasszikusnak tekinthető trubeckoji felosztást némileg módosította, amikor a harmadik korszakot további két részre bontotta. Az elsőt *teozófikusnak*, a másodikat *teokratikusnak* nevezte, a harmadikat *teurgikus*ként jellemezte, de ezen belül elkülönítette a

⁶¹ J. Ny. Trubeckoj: Miroszozercanyije VI. Sz. Szolovjova I-II. M. 1913, 87-88.

⁶² Ny. O. Losszkij: Isztorija russzkoj filozofii, M. 1991, 107-108.

⁶³ E. L. Radlov: V. Sz. Szolovjov: Biograficeszkij ocserk // Szobranijje szocsinyenyij V. Sz. Szolovjova X., Szpb., XIV-XV.

⁶⁴ Stremoukhov, V. Soloviev, sa mission et son oeuvre, Paris, 1935, 8-9.

közvetlenül a halál előtti időszakot, mely a teokratikus utópiában való csalódás után következik, amit Sztremouhov „*apokaliptikusnak*” nevezett.

A. A. Nyikolszkij ugyancsak a hármas felosztás híve, ezt tette meg Szolovjovról szóló korszakalkotó műve struktúraképző elvéül is. Az első korszakot, mely a 70-es éveket fogja át (1873-1881) tisztán *filozófiainak* tekintette, a másodikat pedig *teológiai, publicisztikai* jellegűnek, s a 80-as évekre datálta (1882-1890), a harmadikat (1891-1900), vagyis az *etikai, filozófiai* korszakot Szolovjov rendszeralkotó időszakaként határozta meg⁶⁵.

Az eddigi felosztásoktól jelentősen eltér V. Ny. Akulinyin, aki az egyes szolovjovi korszakok tartalmát vizsgálva egy egységes és folytonos filozófiai fejlődést vélt felfedezni Szolovjov bölcséletében. Arra a következtetésre jutott, hogy az egyes korszakok közötti különbségek meghatározásakor legfeljebb csak a szolovjovi életmű különböző aspektusairól lehet beszélni. E. L. Radlov alapján úgy véli, hogy Szolovjov ugyanazt az eszmét fejtette ki mindig, csak más-más formában. Még a publicisztika is a filozófiai problematikához kapcsolható, s meglátása szerint a körülmények tették ezt igazán szükségessé, nem pedig tudatosan vállalt kifejezési forma lett volna Szolovjov esetében⁶⁶.

Mocsulszkij még összetettebbnek érezte a szolovjovi életmű korszakokra bontását, s azt javasolta, hogy a felosztás helyett inkább Szolovjov gondolatmenetének egységességére és következetességére irányítsuk a figyelmünket. Szolovjov élete végéig soha nem mondott le arról, hogy a neki megmutatkozó igazságot feltárja. „Bámulatos Szolovjov szellemi fejlődésének következetessége, filozófiájának egységes tematikája. A mindenegység mint a világ lényege és a világfolyamat célja már gyermekkorában mint misztikus tapasztalat feltárult előtte. Ennek az eszmének, mely konkrét személyes élményként adódott számára, szentelte egész életét.”⁶⁷

Ha a szolovjovi szemlélet alapján szeretnénk összegezni a korszakolásra vonatkozó eltérő nézeteket, akkor a Szolovjov által általános rendszeralkotó elvként alkalmazott triadikus felosztást szintetizálnunk kell a szolovjovi mindenegység koncepciójával. Vagyis egy olyan egységes gondolatmenetet kell feltételeznünk a pozitív semmi, a mindenegység, az istenemberség, a teljes tudás alapján, melyet Szolovjov három különböző dimenzióban járt be (három alapvető korszak: 1873-1881; 1882-1890; 1891-1900), s jutott élete végén arra a

⁶⁵ A. A. Nyikolszkij: Russzkij Origen XIX veka – VI. Sz. Szolovjov, Szpb., 2000, 32.

⁶⁶ V. Ny. Akulinyin kissé leegyszerűsítve kezeli az életrajzi adatokat, ami abból is látszik, hogy a publicisztikát és a költészetet hajlamos „kereseti forrás”-nak is tekinteni, amire meglátása szerint Szolovjov apja halála után igencsak rászorult. (Ráadásul 1881-ben az állami alkalmazásból kilépett, így az állandó jövedelemforrástól is elesett.) Másrészt Szolovjov maga is beszámol arról, hogy a cenzúra teljesen ellehetetlenítette, így filozófiai műveit egyelőre nem tudja kiadni, ezért választotta az újságírást. V. Ny. Akulinyin: Filozofija vszejegyinsztva, Novoszibirszk, 1990, 15-16.

⁶⁷ K. V. Mocsulszkij: Vlagyimir Szolovjov. Zsizny i ucsenyije, Paris, 1951, 106., 110.

következtetésre, hogy nem az alapelv hármasságáról lehet beszélni, hanem ennek az egységes alapelvnek (arkhénak?) az ember és emberiség által az adott korban észlelhető három aspektusáról. Meglátásunk szerint a szolovjovi bölcsélet alapvető elvei és célja egészen élete végéig nem változott, legfeljebb az eszközök és a bölcséleti célok megvalósításának színtere módosult. Még a rosszal mint lényegi szubsztanciával való közvetlen szembesülés sem térítette el Szolovjovot eredeti szándékától, a mindenegység gyakorlati megvalósításától. Erre a kérdésre a sokat vitatott *Három beszélgetés* című írás kapcsán részletesebben kitérünk, egyúttal igyekszünk bizonyítani, hogy az utolsónak nevezett korszakban is legfeljebb az eszközök, nem pedig a célok és a rendszerbeli elemek változásáról van szó.

Kik hatottak Szolovjovra?

Szolovjovot a magiszteri disszertációjának védésétől kezdve folyamatosan azzal a váddal illették, hogy nem voltak önálló gondolatai és tanai, helyett csak a filozófiatörténet és főként az újkori nyugati gondolkodás alapvető tételeit ötvözte egységes rendszerré. Ez a kritikai észrevétel, mely mind a mai napig rendszeresen visszatérő motívum a szolovjovi szakirodalomban, három probléma tisztázását követeli meg. Az első kérdéskör megítélésében, nevezetesen Szolovjov rendszeralkotó tevékenységének orosz bölcseleten belül játszott szerepére vonatkozóan a szakirodalom eléggé egységesnek mutatkozik, a vélemények legfeljebb abban térnek el egymástól, hogy mennyiben sikerült Szolovjovnak teljes rendszert alkotnia. A szolovjovi életművet kritikusan szemlélő kutatók is elismerik, hogy Szolovjov bölcselete az orosz gondolkodás történetén belül arkhimédészi pontnak, egyfajta vonatkoztatási rendszernek tekinthető. A második vizsgálandó probléma, hogy kik és miként hatottak Szolovjovra, harmadrészt pedig tisztáznunk kell, hogy ez mechanikus átvételnek, egyszerű rendszerezésnek tekinthető-e, avagy eredeti és önálló szolovjovi gondolatrendszer szerves részéről van-e szó.

Ez utóbbi két probléma szorosan összefügg egymással, ugyanis kétségtelen, hogy Szolovjov számos bölcseleti gondolatát beépítette saját rendszerébe, ennél fogva a hangsúly arra a kérdésre helyeződik, hogy miként tette ezt meg. Azt maga Szolovjov sem tagadta, hogy sokat merített a bölcselettörténetből, ám ennek a ténynek igen csekély jelentőséget tulajdonított. Ennek számos esetben tanújelét adta, ugyanis kiváló memóriájának köszönhetően gyakran szó szerint citálta az antik és újkori szerzők gondolatait, ám a pontos forrásmegjelöléssel egyáltalán nem törődött. Amikor doktori disszertációja védésekor a szemére vetették, hogy egyes gondolatai Comte műveiből származnak, Szolovjov ezt nem tagadta, sőt még tovább ment, hangsúlyozva, hogy a kifogásolt tételek már a krisztusi, illetve az őskeresztény tanokban is megtalálhatók. Szolovjov azért tudott ilyen szabadon bánni az idegen nézetekkel, mert ezeket a gondolatokat olyan építőköveknek tartotta, melyek egy koherens szintézis szerves részét képezik, vagyis egy eredeti koncepció, egy önálló rendszerszervező szemlélet jegyében közelítette meg azokat. Világszemléletének lényege a mindenegység elve volt, mely a teljes tudás jegyében szintetizálja a természeti és az isteni szférát az ember közvetítő szerepe által. Ezen szintetizáló elv fényében minden korábbi és kortárs gondolat egyoldalúnak (elvontnak) bizonyult Szolovjov számára, csak annyiban tartotta fontosnak és figyelemreméltónak őket, milyen mértékben és hogyan szolgálják az

egyetemes egység, a pozitív mindenegység ügyét. Ez volt minden Szolovjovra ható gondolkodó és felfogás próbaköve, ennek a szempontnak a figyelembevételével vesszük mi is számba mindazokat a bölcseleket, akik hatottak Szolovjovra. A hatástörténet részletes bemutatásától most eltekintünk, ehelyett azt igyekszünk érzékeltetni, hogy egyfelől (a viszonylag rövid életút ellenére) milyen gazdag ismeretanyagot sikerült Szolovjovnak elsajátítania, másfelől ezen szerteágazó háttérismeret ellenére hogyan sikerült mindvégig eredeti gondolkodónak maradnia, ami egyúttal azt is jelentette, hogy képes volt saját rendszerének fogyatékoságait fel- és elismerni, illetve azokat korrigálni. Áttekintésünkben először az egyetemes gondolkodástörténet hatástörténetét elemezzük, majd ezt követően az orosz gyökereket vizsgáljuk.

Platón hatása Szolovjovra rendkívül erőteljes volt, J. Ny. Trubeckoj habitusuk alapján egymáshoz nagyon közelálló gondolkodónak tartotta őket⁶⁸. Szolovjov idealista rendszere révén nem kerülhette meg, hogy számot vessen a platóni bölcsellett, melynek elementáris jellegét az is igazolja, hogy Szolovjov a *Zsiznyennaja drama Platona* című művében valójában párhuzamba állította a platóni és saját bölcséletének alternatíváit. Az elkötelezettséget Szolovjovnak az a terve is jelzi, hogy a teljes platóni életművet oroszra ülteti át, és ebben csak korai halála akadályozta meg.

Jevgenyij Trubeckoj a közöttük lévő lényegi, szemléletbeli különbséget abban látta, hogy Platón eszménye a világról való lemondás, a földi szférától az ideák világába való menekülés, hiszen az immanens világ a testiség és anyagiság folytán a bűn és a törvénytelenység fészke marad. Platónnal ellentétben Szolovjov nem vetette el az anyagit, a természetit, épp ellenkezőleg, az – orosz pogány mitológiában is meghatározó szerepet játszó – „földanya”, a világlélek iránti szeretet a filozófus szemléletének sarkalatos pontja volt. Költői és filozófiai programja nem a földitől való megszabadulás, hanem azzal való teljes megbékélés, vagyis a földi istenivé való átalakítása volt.⁶⁹ Ám Platón útján járt, amikor a földiben észlelte a tökéletest, a viszonylagosan meglátta az ősforrást. Épp ezen tudás birtokában bírálta, ostromozta kíméletlen iróniával a világot.

A **plotinizm**ussal viszonylag későn ismerkedett meg, ennek ellenére több újplatonikus gondolat felbukkant már ifjúkori írásaiban is, ilyen például a tulajdonságokat hordozó

⁶⁸ „Szókratész nemes halálával kimerítette a tisztán emberi bölcsességben lakozó erkölcsi erőt, annak határáig jutott. Ahhoz, hogy Szókratész nál tovább és magasabbra jussunk, ám nemcsak az értelemben és a törekvés szintjén, hanem a valóságos élet hőstetteinek szintjén is, ehhez a hétköznapi ember nem elegendő. ... tovább és magasabbra csak az juthat, aki az örök élethez szükséges feltámadás erejével rendelkezik. Platón „istenijének” erőtlensége és bukása abból a szempontból fontos, mert egyértelműen hangsúlyozza és megvilágítja, hogy az ember önmagában nem teljesítheti be a rendeltetését, vagyis nem lehet valóságos ember feletti ember kizárólag az ész, a zsenialitás és az erkölcsi akarat ereje által; mert világossá teszi, hogy igazi, lényegi istenemberre van szükség.” Szobranijje szocsinyenyij VI. Sz. Szolovjova IX., 240-241.

⁶⁹ J. Ny. Trubeckoj: Miroszozercanyije VI. Sz. Szolovjova I. Moszkva, 1913, 8-9.

„pozitív semmi” fogalma (vö. a plótinuszi Ősegy (Hen)), mely a szlavofil eredetű teljes tudás tanával vált teljessé. Az ortodox teológiából is eredeztethető apofatikus szemlélet (negatív teológia) is a neoplatonikusok révén tudatosult benne, annak ellenére, hogy Loszev szerint ezeket a tanokat önmagából merítette, hiszen olyan tisztán és szerves elemként jelennek meg a korai írásokban, ami egy átvett gondolat esetében kizárható⁷⁰. Ugyancsak neoplatonikus áthallásra enged következtetni az Istenség három személyére, illetve a köztük lévő viszonyra vonatkozó tétel. Ám ezek tükrében meglepő, hogy az az alapvető plótinuszi tan, mely a tapasztalati valóságból az Ősegyhez való fokozatos felemelkedés lehetőségét és szükségességét, vagyis az anyagi világból való misztikus kitörés módozatait taglalja, az Szolovjovnál nem vált meghatározó bölcseleti elemmé⁷¹. Az anyagiság, következésképp a végeesség terhétől való megszabadulás, mindenegységben való feloldódás lehetőségét Szolovjov inkább a kabbalisztikus és a középkori misztika tanításai alapján vázolta fel.

Az egyházatyák és a *patrisztika* hatása nem vonható kétségbe, ám meglepő, hogy Szolovjov ritkán hivatkozott rájuk, ha utal is egynémely patrisztikus bölcseletre, többnyire a nyugati gondolkodókkal állítja párhuzamba. Loszev szerint ez azzal magyarázható, hogy Szolovjov az egyházatyák által felvetett kérdéseket az intellektuális színezetű misztika jegyében taglalja. Radlov⁷² szerint különös jelentőségű Augustinus hatása, aki mintegy meghatározta, pályára állította Szolovjov gondolatvilágát (legalábbis az emberi akarat kérdésében). Ha ez a kijelentés némileg eltúlozottnak tűnik is, Radlovnak abban igaza van, hogy Augustinus szabad akarat koncepciója jelentős hatással volt az ember és Isten viszonyának szolovjovi értelmezésére.

A patrisztika időszakának legnagyobb hatású gondolkodója Szolovjov szemében minden bizonnyal **Origenész** volt. Olyannyira, hogy A. A. Nyikolszkij „a XIX. század orosz Origenészének” titulálta Szolovjovot, ugyanis krisztianizáló filozófusként csak vele tartotta egyenrangúnak. Nyikolszkij indokai a következők: a kettejük közötti összekötő kapocs egyrészt maga a kereszténység, másrészt az a törekvés, hogy a kereszténység titkait racionálisan értelmezzék. Közösök voltak a céljaik, módszereik, eredményeik, sőt gyakran tévedéseik is, ráadásul a hivatalos egyház is hasonlóképp viszonyult hozzájuk. Origenész kellő példával és érvrendszerrel tudott szolgálni Szolovjovnak a hitvédelem terén, főként a

⁷⁰ A. F. Loszev: Vlagyimir Szolovjov i evo vremja, M., 1990, 166-167.

⁷¹ Az Enciklopedyieszkij szlovarban a későbbiekben két szócikket is szentel a plotinikusoknak, Plótinusznak és Proklosnak. Filozofszkij szlovar Vlagyimira Szolovjova, Rosztov-na-Donu, 2000, 391-395., 414-418. A Plótinosz szócikkben a platóni bölcselethez hasonló kifogásokat támasztott Szolovjov: „Az egyes egyén eszméje nem az eleven és szabad személyiség, nem az „Isten barátja”, hanem a világról lemondó szemlélődő és aszkéta, aki szegyenkezik amiatt, mert van teste; az emberek együttese (a társadalom) sohasem éri el az emberiség szintjét, pusztá város marad, a szigorú szükségyszerűség épülete.” Uo., 395.

⁷² E. L. Radlov: Vlagyimir Szolovjov. Zsizny i ucsenyije. Szpb., 1913, 77.

magukat kereszténynek tartó, ám lényegében keresztényellenes, illetve pogány tanokat követőkkel szemben. Origenész az alexandriai egzegetikai iskola hagyományait követve racionalista kiindulópontot választott, s ugyancsak erről a talajról indult ki Szolovjov. Nyikolszkij erre vezette vissza eltévelyedésüket is – Origenész esetében a Krisztusban ható természetek tana, Szolovjov esetében a semmiből való teremtés tana kapcsán⁷³. Sz. M. Szolovjov azonban kétli, hogy Origenész Szolovjovra mindvégig ilyen erőteljesen hatott volna. „... Szolovjov Origenészhez való viszonya megváltozott. Míg az *Előadások az Istenemberségről*-ben az alexandriai atya tekintélyét abszolútként fogadja el, most [a *Rosszija is vszelenszkaja cerkov* című művében] megjegyzi, hogy „ez a lelkiileg annyira felajzott és oly tehetséges elme [Origenész] mindazonáltal igencsak képlékeny elgondolással viseltetik a erkölcsi rossz lényegére vonatkozóan”. Az Origenész feletti végítéletet Szolovjov a Brockhaus-Efron szótár számára írott Origenész szócikkben mondta ki.”⁷⁴ A. I. Abramov kimutatta azt a filozófiatörténeti vonalat, melyen keresztül Origenész hatása Szolovjovig elért. A patrisztikus hagyományt (Damaszkuszi Szent János révén) az orosz közeg felé Hitvalló Maximosz⁷⁵ közvetítette, majd ezt a keresztény neoplatonista filozófiai fonalat G. Szkovoroda, P. Velickovszkij és Dmitrij Rosztovszkij vette fel, és ezt kapta egyfajta szellemi örökségképpen Szolovjov⁷⁶.

Origenészhez hasonlóan Szolovjovot ifjúkorában igen mélyen megérintette a teozófikus-gnosztikus-kabbalisztikus irodalom. Első külföldi tanulmányútján is a gnosztikus és misztikus szakirodalom tanulmányozása volt a célja. Paracelsus, Böhme, Sain-Martin, Swedenborg és a gnosztikus tanok egyiptomi vizsgálata készítette a *Sophia* című mű megírására.⁷⁷ Később a keresztény tanok filozófiai értelmezése következtében a teozófikus, gnosztikus tanok hatása erőteljesen mérséklődött, de a Sophia-tan révén soha nem szűnt meg. Hatott Szolovjovra a kabbala egyetemesség-elve, szinkretizmusa, ugyancsak innen eredeztethető a statikus istenkép helyébe lépő, a görög filozófia mozdulatlan mozgatóját felváltó dinamikus istenfelfogás, mely kellő magyarázattal szolgálhatott az egységes istenség

⁷³ A. A. Nyikolszkij: Russzkij Origen XIX veka – VI. Sz. Szolovjov, Szpb., 2000, 328-332. Maga az elnevezés először azonban nem Nyikolszkij művében jelent meg, hanem a Sztrannyik folyóirat 1892/9. számában a *Szmisl Ljubvi* című szolovjovi írás közzétételekor.

⁷⁴ Sz. M. Szolovjov: Vlagyimir Szolovjov, M., 1997, 262. Ezt a szempontot fejtette ki részletesebben A. P. Kozirjev a Gnoszticeszkije vlijanyija v filozofiji Vlagyimira Szolovjova c. kandidátusi disszertációjában M., 1997.

⁷⁵ Hitvalló Szent Maximosz (580-662) a VII. század legjelentősebb bizánci teológusa, aki a monofizitákkal és a monotheizmus híveivel szemben tisztázta a dogmatikai kérdéseket, emellett a korszak meghatározó misztikusa is volt.

⁷⁶ A. I. Abramov: K voproszu o preemstvennosztyi igyej V. Szolovjova v russzkom religioznom reneszansze nacsala XX veka // Religiozna-idealistszieszkaja filozofija v Rosszii XIX-nacsala XX veka, M., 1989, 81-82.

⁷⁷ A gnosztikus-teozófikus szakirodalom hatását egyértelműen igazolja az a tény, hogy Szolovjov épp akkor részesül második alkalommal látomásban, amikor a British Múzeumban a kabbalisztikus irodalmat tanulmányozta. Janzsul visszaemlékezése szerint Szolovjov a következő kijelentést tette a kabbaláról szóló mű olvasán: „... ennek a könyvnek minden egyes sorába több értelem szorult, mint az egész európai tudományba” I. I. Janzsul: Iz voszpomnanyij o VI. Sz. Szolovjove // VI. Szolovjov: Pro et contra I., Szpb., 2000, 100.

istenhármasságára. A fent említett tanok erősíthették Szolovjovban azt az orosz gondolkodásban egyébként is erőteljesen ható antropocentrikus szemléletet, mely szerint az ember nemcsak Isten képére és hasonlatosságára teremtett, hanem abból a célból is, hogy az isteni és az emberi egység, azaz az Istenemberség letéteményese legyen.⁷⁸

Ahhoz, hogy megteremtődjék az isteni és az emberi organikus kapcsolata, a sajátosan emberi elv, az értelem, a ráció teljes körű megnyilvánulása ugyanúgy elengedhetetlen feltétel volt Szolovjov számára, akárcsak az isteni gondviselés. Többek között ezzel magyarázható a nyugati racionalista bölcselet iránti érdeklődése, illetve annak hatása. **Descartes**-ban nagyra becsülte, hogy a szembe mert szállni a középkori tekintélyelvű filozófiával, s egy olyan újfajta alternatívát tudott kidolgozni, mely (ellentétben az empirizmussal) a természettel szemben is hatékony eszközt ad az emberiség kezébe. Ám túlzottnak ítélte a kartéziánus kiindulópontot, mely az Én-t abszolutizálta (túlzottan szekularizálta), mely nem észlelte, hogy az értelem határai nem teszik lehetővé az emberi rendeltetés beteljesítését. Ugyanis Szolovjov szerint csak egyetlen szubsztancia fogadható el, ez pedig az istenség, mely az egyetemes egység záloga. Ebből adódóan Szolovjov utolsó alkotói korszakában a kartéziánus tanok tudatos bírálójává vált (vö. *Teoreticeszkaja filozofija*), s abból indult ki, hogy az Én előbb ismeri fel az abszolút igazság létét, mint önmagát. Spinoza hatása valamelyest eltér a többi bölcselőétől, ugyanis Spinoza volt „az első szerelme a filozófia területén”⁷⁹, ráadásul nála találja meg a szolovjovi rendszer egyik alapvető sarokkövét. Spinoza *causa sui* elvét alkalmazza az Abszolútumra, magára a feltétlen létre, Istenre, ezáltal véli felismerni azt a mindenható Istent, akiben a keresztények, a zsidók és a muszlimok egyaránt hisznek.

Elementáris jellegű volt a klasszikus német filozófia hatása a szolovjovi bölcseletre. Főként Kant, Schelling és Hegel tanai jelentkeznek Szolovjov gondolatvilágában. **Kant**, Spinozához hasonlóan, már ifjúkorában hatott rá, majd ez a befolyás a későbbiekben még inkább felerősödött, főként a *Prolegomena* fordítása hatására. Szolovjovnak a kanti bölcselethez való kötődése annál is meglepőbb, hisz míg Kant a gnoszeológia primátusából indult ki, addig ez Szolovjovnál mindig háttérbe szorul, nem áldozta fel a logika oltárán a pozitív semmit, egyszóval a kanti bölcselet indirekt motiváló hatásáról lehet inkább szó. Szolovjov objektív idealista lévén nem fogadhatta el a kanti metafizikai dualizmust, vagyis gnoszeológiai vizsgálódásai (melyek az elvont elvek vizsgálatától kezdve az etikai elvek igazolásáig bezárólag nélkülözhetetlen szerepet játszottak rendszerében) során arra a

⁷⁸ B. G. Rosenthal: Az okkult az orosz és a szovjet kultúrában, Bp. 2004, 76-86.

⁷⁹ Szolovjov 16 éves korában foglalkozott először elmélyülten Spinoza tanaival, a racionalista bölcselőnek meghatározó szerepe volt abban, hogy a lázadó, nihilista szemléletű ifjú visszatérjen a vallásos világszemlélethez. Szobranijje szocsinyenyij VI. Sz. Szolovjova IX, Szpb., 3.

következtetésre jutott, hogy a dolgok konkrét érzéki tapasztalatok formájában ugyan megismerhetők, de az ismeret nem pusztán az emberi értelem logikai, gnoszeológiai eredménye, mivel az ember az objektív ismerethez az intuíció révén emelkedhet csak fel.

Schelling hatása a kantinál sokkal közvetlenebb és mélyebb volt, amiből számos félreértés adódott. Mindenképpen le kell szögezni, hogy a két bölcselet közötti számos kapcsolódási pont ellenére sem lehet arról beszélni, hogy Szolovjov kritikátlanul emelte volna be saját rendszerébe a schellingi tanokat. A félreértések elkerülése végett Loszev azt javasolja, hogy vegyük számba a közös, illetve eltérő vonásokat⁸⁰. Mindkettejükre jellemző, hogy nagyra értékelték az emberi értelmet, illetve fontos ontológiai jelentőséget tulajdonítottak neki. Elvetik az absztrakt racionalizmust és a formállogikai elvekre épülő metafizikát. Mindketten a szubjektum-objektum dualizmusára épülő újkori bölcseletet kívánták meghaladni, egy a kettőt egyesítő magasabb rendű elvet igyekeztek fellelni vagy kialakítani. Minden bizonnyal Schelling rendszerének hatására juthatott el Szolovjov a „pozitív semmi” kategóriájáig, ugyancsak a schellingi erotikus miszticizmus ihlette az Örök Asszonyiság, a világlélek kultuszának megalkotására⁸¹. Jelentős eltérések is kimutathatók a két bölcseletnél: míg Schelling művészetszemléletét a romantika motiválta, addig Szolovjov művészetelmélete többnyire logikai megalapozottságú (ld. kategóriák); noha jelentős mértékben különböztek egymástól a tekintetben is, hogy míg Schelling mindig is egyházellenes szemléletű volt, addig Szolovjovot mindvégig a keresztény teológia kérdései foglalkoztatták. Loszev szerint sem a természetfilozófiai korszak, sem a kinyilatkoztatás filozófiája nem hatott Szolovjovra, amit többek között azzal kívánt alátámasztani, hogy Szolovjov nem vette át a „mítosz” fogalmát Schellingtől. A kinyilatkoztatásra vonatkozóan önálló szolovjovi szemléletről beszélhetünk, mely az *Előadások az Istenembségről* és a *Duhovnije osnovi zszizni* című írásokban érvényesül. Szolovjov maga is ezt hangoztatta doktori disszertációja védésekor, a schellingi „pozitív filozófia” teozófikus hatását ugyan elismerte, de „spekulatív panteizmusát” már ekkor is elvetette. Felmerült a gyanú, hogy Szolovjov istenembség koncepcióját Schelling utolsó korszaka jelentős mértékben meghatározta, ám Bergyajev ezt meggyőzően cáfolta. „Az *Előadások az Istenembségről* című művön kétségtelenül érződik Schelling utolsó korszakának hatása. Ennek ellenére Szolovjov istenembség tana az orosz gondolkodás eredeti gyümölcse, ez a tan ilyen

⁸⁰ A. F. Loszev: Vlagyimir Szolovjov i jevo vremja, Moszkva, 1990, 192., 194. Loszev Schelling és Szolovjov kapcsolatát illetően most is azt a határozott álláspontot vallja, hogy Szolovjov „majdnem mindig önnön filozófiai tevékenységének eredményeképpen” jutott azokra az elgondolásokra, amelyeket Schellingnél ugyancsak megtalálunk. Vagyis abból a tényből, hogy mindkét gondolkodó hasonló következtetésekre jutott, nem kell arra a következtetésre jutni, hogy a fiatalabb Szolovjov Schellingtől kölcsönözte volna a fenti meglátásokat.

⁸¹ A kabbala hatása ezen a területen legalább olyan meghatározó volt, főként Szolovjov első alkotói korszakában.

formában nem jelentkezik sem Schellingnél, sem a nyugati bölcselet más képviselőinél.”⁸² Szolovjov Abszolútum-élménye közvetlen tapasztalatból származott, amit azután a racionális, spekulatív filozófiai fogalmi rendszer alapján fejtett ki.

Schelling bölcselete – főként második korszakában – azért gyakorolt olyan nagy hatást Szolovjovra, mert kellő támpontot nyújtott a spekulatív hegeli tanok bírálatahoz⁸³. A hatásmechanizmusok tekintetében legkritikusabb a hegeli és a szolovjovi bölcselet közötti viszony kérdése. Kétségtelen tény, hogy Szolovjov alaposan ismerte **Hegel** rendszerét, sőt egyes fogalmakat (például embertelen kelet, istentelen nyugat), a dialektika módszerét (ld. triadikus jelleg) és a historikus látásmódot át is vette, alkalmazta. Hegel bölcselete tette végérvényessé Szolovjov számára rendszerének monista jellegét, melyet a Spinozával való megismerkedésétől kezdve folyamatosan építgetett, de mindvégig ügyelt arra, hogy a panteizmust elkerülje⁸⁴. A szolovjovi bölcselet azonban élesen különbözik a hegeli felfogástól, hiszen a létet nem tartotta visszavezethetőnek egyetlen elvont fogalomra sem, ehelyett Szolovjov a „pozitív semmi”-re alapozta a rendszerét. Másrészt Szolovjov elvetette a hegeli panlogizmust, és visszautasította azt a feltételezést is, hogy Hegel rendszerével beteljesedne a történelem. A progresszió gondolata mindkettejük bölcseletének sarokköve, az ember történelmi szerepe ugyancsak kozmikus jelentőséget nyer náluk, csak hogy Szolovjovnál az ember(iség) nem válik az „ész cselének” áldozatává. A klasszikus német filozófia, illetve Hegel nyomán tette fel magának az orosz bölcselet is azt a kérdést, hogy mi a történelem szubjektuma⁸⁵. Szolovjov Nyugat és Kelet szintézisének (krono)toposzául kezdetben Oroszországot tette meg, majd a keresztény metafizikai nézőpontra alapozva egy olyan lelki, intellektuális és társadalmi egységet vázolt fel, mely a történelem önfelszámolásának, egyben a mindenegység (eszkatologikus) lehetőségét teremti meg.

Comte és Szolovjov viszonya a korábbiakhoz képest kissé összetettebb, első látszatra kevésbé mondható konzekvensnek. Míg a mágiszteri dolgozatában éles kirohanást intézett a pozitivizmus ellen, sőt dolgozatának alcíme is ez: *A pozitivisták ellenében*, addig élete utolsó néhány évében egyre inkább hajlandó volt egyetérteni a pozitivizmus comte-i értelmezésével

⁸² Ny. A. Bergyajev: Russzkaja igyeja. Osznovnije problemi russzkoj miszli XIX veka i nacsala XX veka // O Rosszii i russzkoj filozofszkoj kulture, M., 1990, 196-197.

⁸³ Filozofija Sellinga v Rosszii, Szpb. 1998, 480.

⁸⁴ Szolovjov számára Hegel bölcselete példaként szolgált arra, miként egyesíthető a spinozai naturalista panteizmus (substantia) a fichtei misztikus panteizmussal (szubjektum), de azt is megtapasztalhatta, hogy az Arisztotelésztől meglévő statikus, állandóan aktuális isten (actus purus) helyébe hogyan helyezhető a keletkező isten képe. Ám a hegeli dialektikus panteizmus imperszonalista jellege riasztotta Szolovjovot, aki isten és ember esetében egyaránt hangsúlyozza a személyes jelleget, még az emberiséget is a történelmi fejlődés szubjektumaként határozta meg. Vö. P. P. Gajdenko: Iszkusenyije dialektikoj: panteiszticeszkije i gnoszticeszkije motivi u Gegelja i Vl. Szolovjova // Voproszi filozofiji 1998/4.

⁸⁵ E. B. Raskovszkij: Szovremennoje mirovozzrenyje i filozofszkaja tragycija Rosszii: o szegodnyasnyem procstenyiji trudov u Vl. Szolovjova // Voproszi filozofiji 1997/6.

(*Igyeje cselovecsesztva u Avgusztá Konta*, 1898). Ebben a váltásban minden bizonnyal nagy szerepe volt a pozitívizmus Hegel-ellenességének, valamint a nyugati gondolkodásban végbement fordulatnak, ami az irracionizmus, az élet- és egzisztenciálfilozófiák megjelenésével, konkrétan Nietzsche új aksziológiai megközelítésével hozható összefüggésbe. Nietzsche Übermensch-e riasztólag hatott Szolovjovra, ezzel szemben az utópizmustól mélyen áthatott pozitivistá emberkép és a fejlődésbe vetett hit engedékenyebbé tette az orosz bölcslőt a pozitívizmus irányában. Alapjában véve azonban a pozitívizmus egész rendszerét összességében elhibázottnak tartotta, 1890-ben egy N. Ja. Grothoz intézett levelében a pozitívizmussal már szemben a kanti kiindulópontból való visszatérést tartotta helyesebbnek, mivel Kant kritizmusát egy új metafizika megalapozására tartotta alkalmasnak⁸⁶.

Mindazonáltal hangsúlyoznunk kell, hogy a XIX. századra oly jellemző progresszió⁸⁷ gondolatát a klasszikus német filozófia is ösztönözte, ám lényegében A. Comte-nak az emberiség lineáris struktúrájú fejlődésére vonatkozó tana befolyásolta Szolovjovot, akit Comte követésében még a szlavofilek is erősítettek, akikre ugyancsak nagy hatással voltak Comte ezen nézetei. Szolovjov ezekre a nézetekre alapozva fejtette ki az emberiségnek mint egységes organizmusnak a tanát.⁸⁸

Szolovjovot kezdetben a nyugati filozófia válsága foglalkoztatta – *Schopenhauer* és Ed. von Hartmann rendszerében eleinte látott némi kitörési lehetőséget. Lopatyin beszámolója szerint⁸⁹ Szolovjovot ifjúkorában Schopenhauer nézetei teljesen magukkal ragadták. Ez a hatás idővel mérséklődött, ám Schopenhauernek köszönhette, hogy felismerte, a tapasztalati

⁸⁶ Szobranijje szocsinyenyij VI. Sz. Szolovjova VI., Szpb. 274-275.

⁸⁷ Thomas Mann jellemzése a XIX. századról jól érzékelteti egyrészt azt a szellemi légkört, mely Szolovjov szemléletét is jelentősen meghatározta, másrészt azt a viszonyt, mellyel az utókor viszonyul hozzá. „... úgy viseltetünk a tizenkilencedik századdal, mint fiú az apjával – keményen, bírálón -, és ez így helyes. Vállvonogatva szemléljük hitét, mely eszmékbe vetett hit volt, csakúgy, mint hitetlenségét, azaz mélabús relativizmusát. Megmosolyogjuk értelemben és haladásba vetett liberális bizakodását, materializmusát túlságosan egyértelműnek látjuk, monisztikus és magabiztosan fölényes világmagyarázatát rendkívül sekélyesnek. Mégis: e század tudományos gögjét kompenzálta, sőt legyőzte pesszimizmusa, éjszakához, halálhoz való zenei vonzódása és kapcsolata, s egykor talán ezt fogják minden egyébnél jellemzőbb vonásként kiemelni. Ezzel azonban összefügg egy bizonyos nagyot akarás, a nagy formátumra, standard műre, monumentálisra és grandiózusan tömegszerűre való törekvés, amely sajátos módon párosul az aprólékos részletek, lelki rezdülésének szerelmével. Igen, jellege és sajátossága a nagyság, mégpedig a komor, szenvedő, egyben szkeptikus és keserűen igazlító, fanatikusan igazságkereső nagyság, amely az olvadó szépség tűnő mámorában, rövid, kiábrándult boldogságra is képes; ha szobrot akarnánk állítani ennek a századnak, akkor az emlékműnek olyan Atlaszhoz méltó erkölcsi izommegterhelést és -feszültséget kellene kifejeznie, amely Michelangelo szobrainak világára emlékeztet. Minő gigászi terheket hordoztak vállukon a század fiai – epikus terheket, e hatalmas szó legátfogóbb értelmében, amiért is említésénél ne csak Balzaca és Tolsztojra gondoljunk, hanem Wagnerre is. Amikor Wagner barátjának, Liszt Ferencnek írott ünnepélyes levelében (1851-et írtak akkor) kifejti A Niebelung gyűrűjének tervét, Liszt Weimarból így válaszol neki: „Láss neki, és dolgozz mindenkire való tekintet nélkül műveden, amelynek bizvást ugyanazt a programot lehetne adni, amit a sevillai dómkáptalan adott a tervezőnek a székesegyház építéskor: >>Építsen nekünk olyan templomot, hogy az eljövendő nemzedékek azt mondják rá: bolond volt az a káptalan, hogy ekkora fába vágta a fejszéjét!<< És a székesegyház mégis megépült, ma is áll!” – Hát ez a tizenkilencedik század.” Thomas Mann: Richard Wagner szenvedése és nagysága, Bp., 1983, 5-7.

⁸⁸ P. P. Gajdenko: Vlagyimir Szolovjov i filozofija szrebrjannovo veka, M. 2001, 43.

⁸⁹ L. M. Lopatyin: Filozofszkije harakterisztiki i recsi, M., 1995, 111.

valóság gátolja az embert az igazi valóság megismerésében, emiatt tudatosan kell törekednie arra, hogy a „képzetek világából” ki tudjon törni, hogy megláthassa a világ lényegi alapját.⁹⁰ Schopenhauer tanai kezdetben az egyoldalú racionalizmus (a hegeli panlogizmus) és a Ding an sich világát az emberi tudat elől elzáró kanti bölcsélet ellenszerének mutatkoztak, ám a vak és céltalan schopenhaueri akaratot Szolovjov nem ítélte arra alkalmasnak, hogy valamilyen racionális és tudatos entitáshoz vezessen el, így a „pozitív semmit” sem tudja garantálni, kimerül a pusztaság tagadásában (abszolút nihilizmus). Szolovjov azonban nem járt el körültekintően a schopenhaueri képzet vizsgálatakor, öntudatlanul is önnön gondolatmenetének áldozata lett, ezáltal a schopenhaueri tanokat a nyugati filozófia kapcsán kialakított (pre)koncepciójának megfelelően besorolta az egyoldalú, elvont elvek közé. Szolovjov a későbbiekben sem változtatott ezen a szemléleten. „... Schopenhauernál az akaratnak mint metafizikai lénységnek semmiféle valós értelme nincs. Mert az akarat általában híján van minden akarati tárgynak, célnak, az akarat képzet nélküli (Schopenhauernél a képzet nem szükségszerű velejárója az akaratnak, épp ellenkezőleg véletlen jelenség, sőt, ahogy ő nevezi, Gehirnphänomen) – így az akarat, nyilvánvalóan pusztaság szó, semmiképpen sem múlja felül Kant Ding an sich-ét vagy a természettudományok „természeti erőit”. Az akaratnak valóságos jelentést kölcsönözni és Schopenhauer ezen tanát úgy átalakítani, hogy megszűnjön annak egyoldalúsága, ez Hartmann feladata lesz a „tudattalan filozófiája” által.⁹¹”

Hartmann Szolovjov olyan bölcselőnek tartotta, aki képes a schopenhaueri pesszimista bölcsélet hiányosságait felismerni, egyúttal kivezetni a nyugati bölcséletet az addigi zsákutcából. Ez alapján érthető az ifjú Szolovjov lelkesedése, aki rendkívül alapos analízisnek vetette alá a hartmanni gondolatokat (hat pozitív és hét negatív kritikai tételt fogalmazott meg). Szerette volna igazolva látni, hogy a „tudattalan akaratnak” van tartalma, szintetikus jellegű és a teljesség elvét képviseli. Vagyis az organizmusban életösztönöket hoz mozgásba, az élő szervezetet gondolkodásra és a szépérzék kifejlesztésére ösztönzi. Schopenhauerrel szemben a szenvedésnek, az akaratnak való kiszolgáltatottság Hartmannnál nem jelentkezik. Már a mágiszteri dolgozat védésénél valamelyest módosította Hartmannal kapcsolatos meglátásait, az alábbi, a dolgozatban korábban említett aggályt gondolta újra: „... Hartmannnál az akarat önmagában nem rendelkezik semmilyen tárggyal, az idea önmagában nem rendelkezik semmilyen tartalommal. Mint ilyenek mindkettő elv csak pusztaság akarati

⁹⁰ P. P. Gajdenko szerint Szolovjovnak ez a schopenhaueri kiindulópontja összefüggésben áll az okkultista és spiritizista tanok iránti érdeklődéssel, illetve a „forradalmi-eszkatologikus életérzéssel”. P. P. Gajdenko: Vlagyimir Szolovjov i filozofija szerebrjannovo veka, M. 2001, 44.

⁹¹ Szobranijje szocsinyenyij VI. Sz. Szolovjova I., Szpb., 94-95.

lehetőség és képzet”⁹², csakhogy ezt a puszta lehetőséget Hartmann mint önmagában létezőt kezeli.”

A fenti vizsgálódásokból arra a következtetésre juthatunk, Szolovjov nagy érdeme abban rejlik, hogy a nyugati bölcselet eredményeinek beható vizsgálatát követően eredményes kísérletet tett ezeknek az orosz filozófiai gondolkodásba történő szerves beillesztésére. Ugyancsak komoly szerepet játszott Szolovjov abban is, hogy a védekező szerepre kárhozott metafizikának igyekezett visszajuttatni korábbi jogait, ezzel az apokaliptikus és ontologikus szemléletű keleti és orosz szemlélet megújulásában elévülhetetlen érdemeket szerzett.

Az egyetemes gondolkodástörténet fent említett képviselőinél is mélyebb és közvetlenebb hatást gyakorolt Szolovjovra az a szellemi és kulturális közeg, amelyből származott. Az első szellemi hatások a családon belül érték, filozófiai szempontból meghatározónak mindenképpen Grigorij Szavvics **Szkovoroda** bizonyult. Az árnyaltabb áttekinthetőség érdekében röviden felvázolom Szkovoroda⁹³ (1722-1794) életének és bölcseletének főbb momentumait. A poltavai kozák családból származó ifjú a Kijevi-Mogiljanszkij teológiai akadémián tanult, ám négy évvel később már az udvari kápolna énekesévé nevezik ki, két év múltán azonban újból visszatérhetett tanulmányaihoz. Ez idő alatt G. Koniszkij filozófiai előadásait hallgatta. 1750-ben három éves külföldi tanulmányútra ment, ennek során megfordult Magyarországon, a Habsburg Birodalomban, majd zarándokként ellátogatott Lengyelországba, Itáliába és Poroszországba. Visszatérése után megjelent első költeménye (1753), melyet Joann Kozlovics püspökké szentelése alkalmából írt. Ezt követően meghívták, hogy tartson előadásokat a poétikáról a Perejaszlavi szemináriumban. Első értekezését a költészetnek a művészetben betöltött szerepéről tartotta, de Kozlovics püspökkel vitába keveredett, ezért távoznia kellett a szemináriumból. Más megélhetési forrás híján házitanítónak állt, ezzel párhuzamosan azonban kellő időt és energiát szentelhetett a költészetnek is. Költői ténykedése során formálódtak ki filozófiai nézetei. Időközben újból megpróbálkozott a tanítással, a harkovi kollégium számára írt is egy tankönyvet *Nacsalnaja dver ko hrisztyianszkomu dobronraviju* [A keresztény magaviselet kapuja] címmel. Ám ez sem hozta meg a várt áttörést, sokkal jelentősebb változást eredményezett életében M. Kovalenszkijel kötött ismeretsége, akivel később elmélyült latin nyelvű levelezést is folytatott. (Kovalenszkij írta meg később az első Szkovoroda életrajzot.)

⁹² Szobranijje szocsinyenyij VI. Sz. Szolovjova I. Szpb. 109.

⁹³ J. Trubeckoj Szkovoroda kapcsán fontosnak tartotta megjegyezni, hogy Szkovoroda nem tekinthető Szolovjov elődének, sőt bölcseletére semmilyen hatást sem gyakorolt. (J. Ny. Trubeckoj: Miroszozercanyije VI. Sz. Szolovjova I. Moszkva, 1913, 59.) Szkovoroda munkásságát azért ismertetjük részletesebben, hogy ezzel is igazoljuk a két bölcslő közötti kapcsolatot.

1769-től megkezdte több évtizeden át tartó vándorfilozófus korszakát, melyet nem adott fel sem az egyházi karrierért, sem a szerzetesi életvitelért cserébe. Ezzel megnyitotta azon orosz, ukrán gondolkodók sorát, akik nem akadémikus keretek között, hanem teljesen függetlenül, minden (hivatali és szervezeti) kötöttségtől mentesen kívántak filozofálni. Filozófiai tanait sem rendszerezte, műveit dialógus formában írta meg, ezzel is annak kívánt hangot adni, hogy nem annyira elméleti munkát akar végezni (pl. a fogalmak és problémák tisztázása, elemzése), hanem inkább tanítani, felvilágosítani, az eligazodást segíteni.

Ekkortájt írta érett filozófiai értekezéseit is, mint például a *Kolco*, az *Alfavit*, *ili bukvar mira* [Gyűrű, ABC avagy a világ ábécéskönyve], melyek már egyértelműen kifejezésre juttatták világszemléletét. Eszerint a lét alapvetően három szintből áll: 1. a makrokozmosz, vagyis a Világegyetem, ahol minden született lény él; 2. a mikrokozmosz, vagyis az ember világa; 3. olyan szimbolikus realitás, mely szintetizálja a makro- és a mikrokozmoszt – ennek legkiforrottabb megjelenési formája pedig a Biblia. Minden szint kettős természetű, egy látható és egy láthatatlan természet alkotja. A látható természetet Szkovoroda teremtettnek nevezte, ez az anyagi világ, a láthatatlant pedig Istennek vagy formának. A megismerés problémáiról értekezett a *Nárcissz* és a *Szimphonia* című dialógusokban. Ezekben alapozta meg azon tanát, mely szerint az ember önnön szellemi lényege általi önmegismerése a belső világ elérésének elengedhetetlen feltétele. Az ösbölcsesség elve Isten ismeretében rejlik, de az ember sötétben botorkáló rabhoz lesz hasonlatos, mivel nem részese ennek az ismeretnek. Az igazság az isteni „forráshoz” való „erotikus” felemelkedés útján érhető el. Szkovoroda filozófiai, etikai tanai keresztény-neoplatonista, sztoikus és antik szkepticiista forrásból táplálkoztak, főként Epikurosz és Plutarkhosz tanai hatottak rá. Etikájában foglalkozott a jó, a rossz, az igazságosság, a tisztesség, a lelkiismeret problémájával, ám tanai középpontjában a boldogság és a „hasonlóság” koncepciója állt. Meg volt győződve arról, hogy a „hasonlóság” univerzális törvénye a legfőbb rendező elv, amely magában hordozza a dolgok, tárgyak és minden létező lét-egyensúlyát, ami a természet harmonikus egyensúlyának záloga.

Az emberi boldogságról szóló tana (*Razgovor pjatyi szputnyikov o isztyinnom szcsasztyiji i zsziznyi* [Öt útitárs beszélgetése az élet igazi boldogságáról]) természetes és univerzális törvénynek, s nem valamiféle utilitarista gondolati terméknek tekinti a boldogságot. Amikor az ember ezt keresi, akkor voltaképpen a maga „hasonló”-ját kutatja, mely nélkülözhetetlen ahhoz is, hogy az ember önnön belső lényegét megismerje. Ha a Biblia szimbolikus világa a mikro- és makrokozmosz között sajátos kapcsolatot teremt, akkor az ember ennek a világnak az utolsó állomása, centruma és kikötője. Természetesen Szkovoroda nem az élő, konkrét embert tekinti ilyen centrumnak, hanem annak metafizikai lényegét, az

ember isteni eszméjét, mely az isteni intellektusban lakozik, vagyis a belső embert, mely isten képmására és hasonlatosságára formáltatott. A belső ember, miközben a maga „hasonló”-ját keresi, megtalálja specifikus entelecheiáját (tökéletességét), mely metafizikai szempontból Istenben lakozik, konkrét, történeti szempontból pedig a személyes emberi boldogságban. Vagyis Szkovoroda antropocentrikus etikája nem normatív etika, hanem belső, autonóm, személyes jellegű, ebből adódóan szükségszerűen ontológiai eredetű. Szkovoroda esztétikájának lényege, hogy a „szép” a dolgoknak az Egy értelmi fényében szemlélt eszméje, a „csúnya” pedig nem más, mint az önazonosság eidoszának elvesztése. Utolsó dialógusát, *Potop Zmiin* [Kígyók özöne], kiváló tanítványának M. Kovalenszkijnek szentelte. Sírjára ezt a feliratot vésette: „A világ meg akart ragadni, de nem sikerült neki.”⁹⁴

Szolvjov családjában (anyai ágon) igen erőteljesen hatott a Szkovoroda-hagyomány, elsődlegesen költészete és vándorfilozófusi ténykedése. Ám nem nehéz közös elemeket találni Szkovoroda és Szolvjov világszemléletében. Ilyen a platonista hagyományra épülő idealizmus; a „teljes ember” mint bölcséleti sarokpont; a világ lényegének női princípiumként történő megragadása; a keresztény igazságnak akár a hivatalos egyházi állásponttal szembeni hangoztatása, a mély miszticizmusra való hajlam és igény; a bölcséleti nézetek lírai formában való megjelenítésének, illetve a tanításnak, a gyakorlati ténykedésnek az igénye.

Szolvjov szellemi eszmélődése idején az **ún. „hatvanasok” nemzedékének** szemlélete hatotta át az egész társadalmi és kulturális életet, ők a haladáshit és a természettudományok bűvöletében élve kívántak forradalmi jellegű változásokat előidézni Oroszország életében. Tizenöt éves korában Szolvjov már materialistának vallotta magát, a „hatvanas évek tipikus nihilistájáról” így nyilatkozott egykori barátja: „A későbbiekben soha többé nem láttam ilyen megrögzött materialistát.”⁹⁵ Piszarjev követőjeként attól sem riadt vissza, hogy Puskin tiszta költészete ellen szónokoljon, Darwin iránt pedig oly mértékben lelkesedett, hogy a darwinizmustól egyenesen a teleológia és az idealizmus végérvényes megszűnését remélte. Szolvjov korában az orosz gondolkodás általánosan elfogadott törekvése volt a társadalmi igazságosság megteremtésének programja, melyet az ifjú bölcselő ekkoriban a szocialista eszmék révén vélt megvalósíthatónak. Szocialista eszméken azonban az orosz közegből kinövő forradalmi demokraták, Herzen és a nihilisták tanait értette, valamint a nyugati gondolkodáson belül az utópikus szocialisták nézeteit, a marxizmus csak élete végén került látómezejébe, ám akkor már nem igazán foglalkoztatta ez a kérdés. Az

⁹⁴ Sz. M. Lukjanov: O VI. Sz. Szolvjove v evo molodije godi I., Petrograd, 1990, 1916, 23.

⁹⁵ L. M. Lopatyin: Filozofszkije harakterisztiki i recsi, M. 1995, 109.

istenemberségről tartott előadásokat a szocializmus bírálatával kezdte (1877), ám ekkor még csak Fourier és kortársai gondolataira reflektált (ld. *Első előadás*).

Spinoza, Kant és Schopenhauer hatására Szolovjov komoly szemléleti fordulaton esett át, majd a schellingi vallásbölcselet és a keleti vallások tanulmányozását követően felismerte igazi filozófiai hitvallását, „az atyák hitének” racionális (újra)értelmezését. A kereszténység hagyományos, illetve korabeli formáit azonban Szolovjov egyáltalán nem tartotta elfogadhatónak, ezért az orosz vallásbölcseleti hagyománynak megfelelően igyekezett a történeti kereszténység helyes(nek vélt) irányát meghatározni. Florovszkij szerint Szolovjov „az egyházon kívüli tapasztalatból kívánt egyházi szintézist létrehozni”, ezt azonban hátráltatta az a tény, hogy «az Egyház egyetemes közössége» Szolovjov elől misztikusan rejtve maradt.”⁹⁶ Florovszkij ezen féligazsága azt sugallja, hogy a forradalmi demokraták és a materializmus hatása Szolovjov esetében nem tekinthető pusztán ifjúkori tévelygésből származó átmeneti jelenségnek. Az anyag és a természet jogának hangoztatása mindvégig alapvető követelmény maradt a szolovjovi bölcseletben, Csernisevskij etikai felvetése pedig az *Opravdanyije dobra* című alapvető etikai összegzésben köszön vissza.

Szolovjov bölcseletét mind a fogalmak, mind a tárgyalt problémák szintjén erőteljesen befolyásolták a *szlavofilek*, akiknek nagy szerepe volt abban is, hogy figyelme az ókeresztény bölcselet és teológia alapvető kérdései felé irányult. Magiszteri dolgozatának problémafelvetése, a nyugati filozófia válsága többek között szlavofil közegből eredő filozóféma. I. Kirejevskij nézetei a felvilágosodásról, illetve a racionalizmus káros hatásairól (a Nyugat bomlása és atomizálódása), a nyugati vallástalanság okainak, az öntételező ész önhittségének homjakovi értelmezése rendre visszaköszönnék a korai időszak írásaiban. A „teljes tudás” a mindenegység megteremtésének legfőbb metodikai elvévé magasztosul Szolovjovnál, amelyet részletesen a *Filoszofszkije nacsala celnogo znanyija* című befejezetlen művében fejtett ki. A mindenegység, vagyis a vallás, a tudomány és a filozófia egyetemes szintézisének tana ugyancsak visszavezethető Homjakov és I. Kirejevskij bölcseletére, miként a kereszténység egyetemes igazságába vetett hite is. A történetiség elve, az organikus látásmód, valamint a történelem főszereplőjévé tett emberiség szintén szlavofil ihletettséggű filozófiai probléma. Első filozófiai korszakában Oroszország történeti rendeltetését is a Kelet és a Nyugat közötti összhang megteremtéseként, egy harmadik erő megnyilatkozásaként határozta meg (vö. *Három erő*), eközben egy univerzalisztikus, összemberi alternatívát kívánt

⁹⁶ Georgij Florovszkij: Putyi russzkovo bogoszlovija, Kijev, 1991, 316-317 Ez a hagyomány Szolovjov révén tovább erősödött, a századfordulón ez a felfogás ösztönözte Bergyajevet arra, hogy „új vallási tudatról” értekezzen, Merezskovszkijt és Szerгий Bulgakovot pedig az egyházhoz való újfajta közeledés kialakítására készítette.

nyújtani, ám ezzel már ki is lépett a szlavofilek szűken értelmezett egyetemességgkoncepciójának keretei közül. Szolovjov azonban nem egyszerűen átvette ezeket a tanokat, hanem egyfelől alaposan átértelmezte azokat, másfelől a nyugati bölcselet alapos vizsgálata után vont le a következtetéseit. A hetvenes években Szolovjov még kereste igazi hangját, kezdetben szókészletében és nyelvezetében is sokban emlékeztetett még a szlavofilekre. A szlavofilek régi nemzedékének tanai, az azokból fakadó optimizmus és felelősségvállalás gondolata mindvégig meghatározták világlátását, noha képes volt idővel közömbösíteni magát a szlavofilekre oly jellemző romantikus népimádattól, sőt a szlavofilek ifjabb nemzedékének félreértelmezett patriotizmusától és egyoldalúságától az 1880-as évektől egyértelműen el is határolódott.

Szolovjov az egyetemes kereszténységet és az egyetemes emberit nem kizárólag a történeti pravoszlávia keretein belül tartotta megvalósíthatónak, ehelyett az univerzalisztikus elvet az egyházak és a nemzetek történeti kategóriáin túlinak tételezte, ezáltal álláspontja Csaadajev hatására a nyugatos irányzat felé közeledett⁹⁷. Szolovjov Csaadajevhez hasonlóan úgy látta, hogy a Nyugat az egyoldalú, egymással éles ellentétben álló elvek szakadatlan harcában ég, s abban is megegyeztek nézeteik, hogy a „nagy szintézis” megteremtésére Oroszországnak történelmi esélyei vannak. „...az a belső meggyőződése, hogy hivatottak vagyunk megoldani a társadalmi rend kérdéseinek legnagyobbik részét, véghezvinni a régi társadalmakban felmerült eszmék legnagyobbik részét, véleményt mondani az emberi nemet foglalkoztató legfontosabb kérdésekben. ... mintegy igaz bírúvá lettünk számos olyan pernek, amely a világ nagy törvényszékei előtt folyik.”⁹⁸

Az 1870-es évek végétől, főként attól kezdve, hogy Szolovjov megtartotta az előadásokat az istenembségről, egyre mélyebb szellemi kapcsolat bontakozott ki *Dosztojevszkij* és Szolovjov között. Az Optyina pusztinybe tett utazást követően már kölcsönös egymásrahatásról beszélhetünk. Ekkoriban mindkettejüket Oroszország univerzális feladata, illetve a teokratikus utópia kérdése foglalkoztatta. Dosztojevszkij 1880-ban tartott Puskin beszédében az egyetemes embert így definiálta: „... az orosz ember elhivatottsága kétségkívül Európára és világra szóló. Igazi orosz, tökéletesen orosz, válni ugyanannyit jelent ..., mint minden ember testvérévé, vagy egyetemes emberré válni, ha így jobban

⁹⁷ A történeti hitelesség érdekében tisztáznunk kell, hogy Szolovjov Csaadajev tanaival csak viszonylag későn ismerkedett meg, így valójában a nyolcvanas évek vége felé beszélhetünk közvetlen csaadajevi hatásról. „Csaadajev ... írásaival csak nemrég ismerkedtem meg. Kétségtelen, hogy Oroszország szellemtörténetében igen fontos szerepet játszik, jóllehet annak a manapság igencsak elterjedt nézetnek a hatékony cáfolataként, mely azt állítja, hogy a nyugatosság és a nihilizmus lényegét tekintve egy és ugyanaz.” (Piszma III., 18. Szpb., 1911, 18. o.) A nyugatos és nihilista elvek összemosása a nyolcvanas években a szlavofilek közkeletű nézete volt.

⁹⁸ Csaadajev: Egy örült magamensége // Csaadajev: Filozófiai levelek egy hölgyhöz, Magyar Helikon Bp., 1981 219. o.

tetszik. Ó, az egész szlavofil és nyugatos beállítottság nálunk csupán egy nagy, bár történelmileg szükségszerű félreértés. ... igazi orosznak lenni egyet jelent majd azzal, hogy igyekezzenek immár végérvényesen békét teremteni Európa ellentmondásai között, hogy megmutassák a vágyódó Európának a továbbvezető utat egyetemes emberi és mindent egyesítő orosz szellemükben, hogy testvéri szeretettel fogadják be e szellembe valamennyi testvérünket, és végső soron, hogy talán kimondják a döntő szót a nagy, közös összhang kérdésében, s kivívják minden nemzet végleges beleegyezését, a krisztusi evangélium parancsai nevében!”⁹⁹ Ezek a gondolatok jelentős mértékben eltérnek attól a felfogástól, amely az *Ördögök*-ben vagy a *Félkegyelmű*-ben olvasható, nem beszélve azokról a publicisztikai írásokról, melyekben Dosztojevszkij megkérdőjelezi a Nyugat történelmi alternatíváit. Dosztojevszkij a *Karamazov testvérek* írásakor számos olyan kérdést elemzett, amelyek Szolovjovot is foglalkoztatták teokratikus korszakában. Ezek közé tartozott a Krisztus egyházában egyesülő emberiség, az egyház és állam viszonya, a katolicizmus és az ortodox egyház kapcsolata, Isten földi országának kérdése, melyekre több esetben is igen eltérő válaszokat adtak. Az egymással folytatott dialógusok hatására a régi szlavofil hagyományoktól egy univerzális(abb) világképhez jutottak el, amely az orosz bölcséletet a későbbiekben jelentős mértékben befolyásolta.¹⁰⁰

Ny. Ny. **Fjodorov** ugyancsak azon gondolkodók közé tartozik, akik viszonylag későn gyakoroltak hatást Szolovjovra, s bár annak ellenére, hogy Szolovjov idővel szakított a fjodorovi gondolatvilággal, mégis mély nyomokat hagyott benne. Dosztojevszkij tudósítása szerint a két bölcselő először az istenembségről tartott előadások idején találkozott, vagyis valamikor 1878 táján. Mivel kezdetben Fjodorov nem tisztázta kellően a feltámadásra vonatkozó gondolatait, ezért noha Szolovjov nagyra tartotta azokat, mégis csak 1882 táján mélyült el kettejük párbeszéde. Szolovjov ekkoriban már „tanítójának és szellemi atyjának” tekintette Fjodorovot, annak ellenére is, hogy mindketten önállóan jutottak hasonló következtetésekre. A világ átformálhatóságába, az igazságtalanság és tudatlanság felszámolásába, a tiszta szereteten, azaz a belső szellemi kapcsolatokon alapuló Isten

⁹⁹ Dosztojevszkij: Puskin // F. M. Dosztojevszkij: Tanulmányok, levelek, vallomások, Magyar Helikon, 1972, 188.

¹⁰⁰ W. Szykarski a nagy inkvizítor legendáját egyenesen „a szolovjovi világszemlélet poétikai változatának” tekintette, sőt Szolovjovot Dosztojevszkij „szellemi vezetőjeként” aposztrofálta. W. Szykarski: Solowiew und Dostojewskij // *Orientalia Christiana Periodika*, Vol. XV, 1-2, 202. Ezt a véleményt képviseli A. Maceina is, mindketten arra alapozzák nézeteiket, hogy Szolovjov már az istenembségről tartott előadásokban szólt a hármasság kisértéséről, mely a Legenda a nagy inkvizítor egyik alapvető kérdése is egyúttal. A. Maceina: *Der Grossinquisitor*. 1952, 14. Egyoldalúbbnak látja a képet Reinhardt Laut német szerző, aki írásában hosszasan érvel amellett, hogy voltaképpen Dosztojevszkij gyakorolt csak hatást Szolovjovra. Ezt a kijelentését Dosztojevszkijnek egy 1879-ből származó kijelentésére alapozta, eszerint az író azt állította, hogy a *Legenda* tervét egész életén keresztül magában dédelgette. Dosztojevszkijnek az *Ördögökhöz* írt vázlataiban Sztavrogin és Satov a katolicizmusról és Krisztus megkísértésére vonatkozóan már olyan gondolatokat képviselt, amiket később a *Karamazov testvérek* betéttörténetében olvashatunk. Reinhardt Laut: *K voproszu o geneziszze „Legenda o velikom inkvizitore”* // *Rosszija i Germanija* : Opit filozofszkovo dialoga, M. 1993, 311.

országába és a mindenegységbe vetett hit mindkettejüknél lényegi kiindulópont volt. Fjodorov és Szolovjov egyaránt annak az utópikus ígézetnek lettek rabjai, mely szerint a tökéletes társadalom (a keresztényeknek Krisztusban való egyesülése) még az immanens világ keretein belül realizálható, ezáltal az örök élet egyetemesen biztosítható. Szolovjov maga is utalt rá, hogy az öröklét nemcsak a lelket, hanem a testet is megilleti¹⁰¹.

Fjodorov és Szolovjov gondolati párhuzama J. Trubeckoj szerint arra vezethető vissza, hogy mindketten a klasszikus és a német misztikából indultak ki, azzal a különbséggel, hogy Fjodorov a *Közös ügy filozófiája* című művében a halottakra is kiterjeszti az öröklét lehetőségét¹⁰². Ebből a szempontból tartotta Szolovjov mintegy saját tanai folytatásának a fjodorovi koncepciót. Ám a nyolcvanas évek közepétől Szolovjov kezdett elhidegülni Fjodorovtól, nem a kifejtett nézetek tartalma, sokkal inkább az egyetemes emberiség megteremtésének fjodorovi megoldási módozatai miatt. Fjodorov természettudományos módszerekkel, az emberi ész lehetőségeinek kihasználásával igyekezett a halottak feltámasztásával a feltámadás krisztusi ügyét véghezvinni, ami Szolovjov számára ugyanúgy egyoldalú nézetnek és megoldásnak tűnt, mint bármely elvont nézet. Szolovjov a halált a bűnbeesés következményének tartotta, míg Fjodorovnál arra lehet következtetni, hogy a tudatlanság a halál és az elmúlás igazi oka, vagyis Fjodorov szerint az isteni kegyelemtől függetlenül, pusztán az emberi tudás révén is kiküszöbölhető a halál.

Nem közvetlen, inkább csak áttételes kapcsolatról, hatásról beszélhetünk Vlagyimir *Odojevszkij* esetében, aki több ponton is megelőlegezte a szolovjovi problémafelvetést és bölcséleti irányt. Odojevszkij vezette be például az orosz bölcséletben az Abszolútum fogalom helyett a Feltétlen fogalmát, amely Szolovjov rendszerének is központi eleme. A nyugati filozófiához való viszonyuk, természetfelfogásuk és antropocentrikus gondolkodásuk során számos párhuzam mutatható ki, amely javarészt annak köszönhető, hogy mindketten kísérletet tettek arra, hogy a klasszikus német filozófia (főként Schelling) kérdésfelvetéseit orosz közegben értelmezzék újra. Az ember történelmi szerepét illetően viszont figyelemre méltó kettejük szemléletbeli különbsége. Az ember Odojevszkijnél csak akkor tudja a természetnek okozott kárt helyrehozni, ha először is meghaladja a maga egyoldalú racionalizmusát, késznek mutatkozik teljes lényként, az organikus egész részeként megnyilvánulni. Ez a misztikával is összefüggésbe hozható tan Szolovjovnál szintén központi

¹⁰¹ Vö. Szolovjov: Előadások az Istenemlékegről – „... a fizikális világban az egység isteni elve először mint nehézségi erő nyilvánul meg, mely a testeket vakon vonzza egymáshoz, így teremtve köztük kapcsolatot, majd a testek közös vonásait jelző fényként jelentkezik, míg végül olyan organikus életerőként, melyben a formai elv áthatja az anyagot, és képződmények sokaságán keresztül megteremti a tökéletes emberi testi organizmust ...” (Szobranijje szocsinyenyij V. Sz. Szolovjova III., Szpb., 159.)

¹⁰² J. Ny. Trubeckoj: Miroszozercanyije VI. Sz. Szolovjova I. Moszkva, 1913, 81. (Vö. Tiszatáj, 1998/9., 70-74.)

kérdés: „... a teljes tudás nem pusztán egy filozófiai irányzat, hanem a filozófia legmagasabb foka, minthogy három fő irányzat – a miszticizmus, a racionalizmus és az empirizmus – alkot belső egységet benne, mely hasonló és általánosabb, tágabb kapcsolatban áll a teológiával, illetve a pozitív tudománnyal.”¹⁰³ Csakhogy míg Szolovjovnál az ember-természet-Isten hármassága alakítja a világot, addig Odojevszkijnél az ember kizárólagosabb szerephez jut, a világ középpontja, hatalmában áll a benne lakozó rossz és jó erők felhasználása, ezért először önmagát kell megreformálnia, ezt követően alakíthatja át magát a természetet is. Ehhez azonban az embernek az értelem és ihlet egységével kell rendelkeznie, s az embereknek egymással misztikus szellemi kölcsönhatásba kell kerülniük. Ezt akár a romantika hatásaként is elkönnyelhetnénk, de – mint I. I. Jevlampijev¹⁰⁴ rámutat – Odojevszkij esetében az értelem és ihletettség egysége sokkal erőteljesebben jelentkezik annál, mintsem egyszerűen a romantika racionalizmus bírálataként tekintjük. Ráadásul a romantika individuum-felfogásától eltérően a megszokottnál sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonít az emberek közötti misztikus szellemi kapcsolatoknak és a teljes szellemi lényeg egységének. Schelling megerősíti abban, hogy az önmagára reflektáló ismeret a lélek belső képessége, amely ösztönösnek, ösztönszerűnek nevezhető. A racionális ismeret Odojevszkij szerint csak magyarázza, értelmezi az ösztönszerű felismeréseket, így a kétfajta ismeret együtt teszi teljessé az emberi tudást. Az ösztönösség fontosságát támasztja alá az is, hogy nem szavakkal, hanem azokon „kívüli (túli) eszközök segítségével” kommunikálunk. Homjakov „titkos tisztánlátása”, vagyis a művészi jellegű megismerési mód azt az intuitív felfogást előlegzi meg, mely az orosz filozófiai hagyomány jellemző vonása, s e tekintetben szemben áll a nyugati racionális és szisztematizáló gondolkodással. Ezáltal válik lehetségessé, hogy az emberek közötti misztikus szellemi kapcsolatot közvetlenül megismerjük, vagyis, hogy a szellemi egység részesének tudhassuk magunkat. Ez a teljességre, az organikus egységre koncentráló gondolat a mindenegység bölcséleti irányzatának is alapvető kérdésévé vált, mely a szlavofilektől Szolovjovon át egészen Florenszkijig ható gondolati inspirációnak bizonyult.

Szolovjovra közvetlenül hatottak azok az egyetemi és teológiai professzorok, akiket a nagy távolságtartás ellenére is nagyra értékelt, s akik számos ponton befolyásolták rendszerének formálódását. Ez már az az időszak volt, amikor az orosz gondolkodás a nyugati bölcsélet addigi eredményeinek vizsgálatán túljutott, illetve elsajátította abból a számára hasznosítható meglátásokat, egyúttal elérkezett annak az ideje, hogy önálló, sajátosan orosz bölcséletet, pontosabban bölcséleti rendszereket teremtsen. Ebben a folyamatban olyan jeles

¹⁰³ Szolovjov: *Filoszofszkije nacsala celnogo znaniya*, In. Szocsinenija M., 2000., T. 2., 229.

¹⁰⁴ I. I. Jevlampijev: *Isztorija russzkoj metafiziki v XIX-XX vekah I*, Szankt-Petyerburg, 2000, 69.

gondolkodók vettek részt, mint például P. D. Jurkevics, V. Kudrjavcev-Platonov vagy mint Szolovjov. Bölcséleti szempontból Szolovjovot a legközvetlenebb mester-tanítvány kapcsolat P. D. **Jurkevics**hez (1827-1874) fűzte. Jurkevics eredetileg a Kijevi Teológiai Akadémián tanított, majd 1861-ben kinevezték a Moszkvai Egyetem filozófia professzorává, ahol történetfilozófiát, logikát, pszichológiát és pedagógiát adott elő. Csernisevskijjal folytatott vitája során Jurkevics elismerte, hogy a materializmusnak is megvan a maga történelmi szerepe, hiszen a közvetlen tapasztalati valóság minden vizsgálódás kiindulópontja, egyúttal cáfolta a mennyiséginek a minőségibe való átalakulásáról szóló tanát. *Igyeja* című korai munkájában az „elgondolt” (miszlimij), a létező (szusij) és a jelenség (javlenyje) vizsgálatából az alábbi következtetést vonta le: „Az, ami lehet (elgondolt, eszme), az átalakul azzá, ami (valóság, jelenség), annak segítségével, aminek lennie kell (igaz létező [isztyinno szuseje])”. Ezt az elgondolást maga Szolovjov is gyakran alkalmazta. Ezen kívül Jurkevics más nézeteivel is hatott Szolovjovra – például, hogy Kantot Platón alapján újra kell gondolni; a test és a lélek megkülönböztetésén túl el kell különíteni egymástól az értelmet („fej”) és a lelki életet („szív”) ¹⁰⁵. Jurkevics e tekintetben Freudot messze megelőzve beszélt a „lélekmögöttiről” – felfogása szerint az „ész a lelki élet csúcspontja, nem pedig gyökere”, az „ész irányító és uralkodó erő, nem pedig alkotó.” Jurkevics élete végén spiritizmussal is foglalkozott, többek között Swedenborg nézeteit kutatta, ezzel Szolovjovot is befolyásolta, aki részint az ő hatására távolodott el a materializmustól és a pozitivizmustól. Szolovjov ugyancsak mesterének köszönhette első egyetemi sikereit, amit Szolovjov azzal viszonzott, hogy Jurkevics tanai javarészt az ő közvetítésével váltak igazán közismertté.

Szolovjov másik nagy formátumú professzora V. **Kudrjavcev-Platonov** (1828-1891) volt, akit kevésbé foglalkoztattak korának filozófiai kérdései, viszont annál nagyobb hangsúlyt fordított a lét és a gondolkodás általános kérdéseire. Semmit sem fogadott el pusztán a hit alapján, igyekezett minden kijelentését racionális érvekkel is kellően igazolni. Nem abszolutizálta az emberi értelmet, annak határain túl a hit világát tételezte. Az igazságkritérium meghatározása tekintetében Jurkevicset követte („Az, ami lehetséges, átalakul azzá, ami, mégpedig azáltal, amivé válik.”) Elismerte filozófiai kiindulópont gyanánt a descartes-i szkepszist, de csak azzal a megszorítással: a Cogito, ergo sum igazságának szükségszerű következménye, hogy az öntudat eszméjében egyúttal adva van a „nem-én” is. Ha nem így lenne, akkor a tiszta öntudatot nem tudnánk elkülöníteni az azt körülvevő (tisztázatlan) háttértől. Az én és a nem-én világa szükségszerűen feltételez egy átfogó,

¹⁰⁵ A test és lélek, illetve a fej és a szív kapcsolatának vizsgálatára alapvetően Szkovoroda nézetei ösztönözték. A. I. Abramov // P. D. Jurkevics: Filozofszkije proizvegyenyija, M. 1990, 6.

organizáló elvet, ami Kudrjavcev-Platonov szerint nem lehet más, mint az Abszolútum. Az értelem a gondolkodó egyént az Abszolútum előcsarnokáig juttatja, ám maga az Abszolútum csak a hitben, illetve a hívő gondolkodásban tárulhat fel. Eszerint Isten a világban a maga „energiái”, nem pedig lényege folytán van jelen, ugyanis Isten a világ felett áll.

Kudrjavcev tanai egységes rendszert képeznek, ami az orosz bölcsellettörténetben igen ritka jelenség. Mind tanaival, mind szisztematizáló hajlamával Kudrjavcev igen nagy hatással volt Szolovjovra, aki méltó tanítványnak bizonyult a rendszeralkotás tekintetében¹⁰⁶.

A hatástörténeti fejezetből is kitűnik, hogy igencsak összetett feladat az orosz bölcséletet ért filozófiai hatások puszta összegzése, ezért ezeknek az elemeknek az elméleti és gyakorlati szintézisére csak olyan bölcselő vállalkozhatott, aki képesnek mutatkozott a XVIII-XIX. században érvényesülő külső bölcséleti tendenciákat kritikusan és minden egyoldalúságtól mentesen szintetizálni az orosz látásmóddal. Vagyis olyan önálló, egyedi világszemlélettel kellett rendelkeznie, amely lehetőséget teremtett arra, hogy a két szellemi szférából az összeillő elemeket kivonja és egyúttal koherens egységgé rendezze. Erre Szolovjov minden tekintetben alkalmasnak bizonyult: amellet, hogy nagy hangsúlyt fektetett a rendszerelemek közötti belső, organikus kapcsolat létesítésére, még egyfajta mintát és alapot is szolgáltatott ahhoz, hogy követői számos irányban megújítsák és gazdagítsák az orosz bölcséletet (például sophiológia, istenkeresők, istenemberség, perszonalizmus,). Újító és provokatív meglátásaival kritikussait és bírálóit (többek között a hivatalos egyházi tanok képviselőit, a neokantiánusokat, a pozitivistákat) is tanaik továbbgondolására készítette, ami jelentős mértékben hozzájárult ahhoz, hogy az orosz vallásfilozófiai reneszánszon kívül is jelentős fejlődésen menjen keresztül az orosz bölcsélet (kozmozizmus, eurázsiaiáság).

A szolovjovi bölcsélet forrásvidékeit (külső és belső feltételrendszereket) bejárván a további fejezetekben Szolovjov bölcséletének egyes aspektusait vizsgáljuk meg.

¹⁰⁶ P. Jurkevicsnek és V. Kudrjavcev-Platonovnak elvülhetetlen érdeme volt abban, hogy Szolovjov túllépett a materialista és a pozitivista tanokon, hogy rátalált saját filozófiai rendszerére. B. V. Jakovenko: Isztorija russzkoj filosofii M., 2003, 213., Isztorija russzkoj filosofii, M. 2001, 336.

Teoretikus bölcsélet

Szolovjov munkásságának csak egy részét képezi a szó szoros értelmében vett filozófiai tevékenység, ugyanis szerteágazó érdeklődése, illetve ezzel összefüggésben a mindenegység tanára épülő komplex világszemlélete egyaránt arra sarkallta, hogy a szellemi tevékenység számos formájával behatóbban is foglalkozzék, többek között teológiával, egyháztörténettel, publicisztikával, irodalomkritikával, valamint költészettel. B. V. Jakovenko a Szolovjov által érintett témákat összegezve egyenesen arra a megállapításra jutott, hogy „Élete folyamán Szolovjov fő érdeklődési körét vitathatatlanul a *vallás* képezte. Lényegileg mindazt, amit írt, a vallásról, Krisztusról és az egyházzal írt. Vallásos elme, par excellence vallásos gondolkodó volt, aki kiváló spekulatív képességeit a vallási igazságok és tények feltárására, kinyilvánítására és megalapozására, valamint az eredeti vallásfilozófiai koncepció felvetésére és kidolgozására fordította. Habár látszólag tisztán filozófiai tartalmú oldalak százait írta tele, mégis azok alapját, vezérelvét az a mélyen vallásos intenció képezi, mely szükségszerűen utasította háttérbe Szolovjov műveiben a filozofálást. A vallás a filozófiát a fő feladathoz képest alárendelt helyzetbe kényszerítette, aminek a filozófiai alkotás lezárása és beteljesítése látta kárát. Ezzel magyarázható az a tény, miszerint Szolovjov nemcsak befejezett rendszert vagy akár teljesen kidolgozott önálló filozófiai koncepciót nem hagyott hátra, de még egyetlen filozófiai értelemben kimerítő alapvető filozófiai problémát *sem* dolgozott ki.”¹⁰⁷ Nem lehet elvitatni, hogy Szolovjov gondolatvilágában a vallásnak meghatározó szerepe volt, ám Jakovenko meglátása olyan egyoldalú értékelés, mely ellen Szolovjov egész életében küzdött, és amely, mint az alábbi, Szolovjov filozófiai tevékenységét taglaló fejezet is igazolja, alapvető félreértelmezése az életműnek.

Jakovenkoval ellentétben a szolovjovi világszemléletet abból az alapállásból tartjuk felfejthetőnek, mely szerint Szolovjov organikus szemléletét egy sajátos módszerre, a dialektikára és a triadikus szerkezeti elvre épülő mindenegység-koncepcióra alapozza. Ennek a módszernek az a sajátossága, hogy egyúttal a koncepció tartalmát is magában foglalja, így a hérakleitoszi bölcsülethez hasonlóan egyesíti magában a gnoszeológiai és ontológiai síkot. Ennek a megközelítésnek a gerincét Szolovjov teoretikus bölcsellete képezi, amely megfelel annak a már idézett szolovjovi ars poeticának, mely szerint fő feladatának azt tartotta, hogy az atyák hitét racionálisan értelmezze, ezáltal hozzásegítse az emberiséget ahhoz, hogy önnön kollektív tudattalanját racionális szintre emelve teljesítse be a történelmet. Ezzel

¹⁰⁷ B. V. Jakovenko: *Isztorija russzkoj filozofii*, M. 2003, 211-212.

párhuzamosan az elméleti filozófia vizsgálatakor fontosnak tartjuk tisztázni, hogy a szolovjovi bölcséleti koncepció a különböző korszakokban lényegében nem változik, csak egy-egy részprobléma (pl. a rossz, a személyiség kérdése, Sophia) kerül új megvilágításba.

A teoretikus filozófia egyértelmű és megnyugtató értékelését legalább két probléma jelentős mértékben hátráltatja. Egyrészt Szolovjov egyedi terminológiai rendszere, mely azért okozhat gondot, mivel a szerző számos terminust csak formálisan vesz át, azoknak új, az eredetitől jelentősen eltérő szemantikát kölcsönöz. A fogalomhasználatban olykor egyazon művön belül sem bizonyul következetesnek, ami a tisztánlátást lényegesen megnehezíti (például Sophia, Logosz, személyiség kifejezések használata). Terminológiája a különböző filozófiai korszakaiban is változik, igaz, egyúttal tisztul is, a teoretikus bölcsélet felülvizsgálata idején már nagy műgonddal elemzi az egyes fogalmakat, korai halála azonban megakadályozta abban, hogy egy teljes rendszert hozzon létre önálló, komplex terminológiával párosítva. A szolovjovi terminológiával kapcsolatban akkor járunk el helyesen, ha az egyes fogalmakat egyedi tartalmi vonatkozásaik alapján kellő kritikai vizsgálódásnak vetjük alá, s egyúttal mindig a szolovjovi rendszer keretei között kívánjuk az egyes fogalmak helyét és tartalmi vonatkozásait tisztázni. Csak ezt követően érdemes ezeket a nyugati bölcsélet fogalmaival összevetni.¹⁰⁸

A másik befolyásoló tényező, hogy Szolovjov élete utolsó éveiben kezdett hozzá filozófiai rendszerének újragondolásához és lezárásához, vagyis az etika, a gnoszeológia, az ontológia és az esztétika koherens rendszerének kidolgozásához. Korai halála azonban megakadályozta abban, hogy kiérlelt etikai rendszere mellett részletesen kidolgozza a többi filozófiai területet is, s míg ismeretelméleti, esztétikai és ontológiai felfogását egyes korábbi műveiben már körvonalazta, addig a logikai alapvetéseiről szinte egyetlen tematikus írást sem közölt. „Ez az aránytalan kidolgozottság, amely helyenként a fragmentáltsággal határos, megnehezíti, hogy Szolovjov filozófiai rendszerét egészében, az egyes részek és tanok összefüggésében értelmezzük.”¹⁰⁹

A feladat és a cél

A szolovjovi rendszer kiindulópontja és alapvető célja az volt, hogy átformálja a világot, de ezen nem szimbolikus cselekedetet, hanem filozófiai értelemben vett pragmatikus aktust értett. Szolovjov rendszerteremtő filozófusként nemcsak tanainak kategóriális rendszerben történő megkonstruálására törekedett, hanem azzal párhuzamosan az elméleti

¹⁰⁸ Ezt a megoldást szorgalmazza A. F. Loszev is. // A. F. Loszev: Vlagyimir Szolovjov i jego vremena, M. 1990, 117.

¹⁰⁹ V. F. Aszmusz: Vlagyimir Szolovjov, M. 1994, 64-65. Aszmusz úgy véli, hogy a szolovjovi bölcsélet megértését jelentősen segíti az a tény, hogy egy eredeti orosz filozófiai rendszerről van szó.

kérdések gyakorlati realizálására is¹¹⁰, ezért Loszev nyomán „az élet vagy az egyetemes organizmus filozófusának”¹¹¹ nevezhetjük, akit a következő kérdések motiválnak. „A *mi van?* elméleti kérdés mellett létezik egy gyakorlati kérdés is: *minek kell lennie?*, vagyis mit akarjak, mit tegyek, mivé legyek és miért éljek.”¹¹² Ahhoz, hogy ezekre a kérdésekre érdemben tudjunk válaszolni, ahhoz először is a filozófia jelenlegi válságát kell felszámolni, ahhoz át kell hidalni a tudás és a cselekvés, az elmélet és a gyakorlat, a gondolat és a valóság közötti szakadékot. Ennek lehetőségeit magiszteri dolgozatában, a *Krizisz zapadnoj filosofiji (protiv pozitivisztov)*-ban taglalta. Már ekkor is az vezérelte, hogy a világban való eligazodás irracionális eljárás módjaival gazdagítsa, pontosabban kiteljesítse a modern szisztematizáló jellegű tudományos módszereket. Ehhez mindenekelőtt a logikai és racionális megismerésmódok kritikáját tartotta szükségesnek, amit az „organikus logika kidolgozása” kell, hogy kövessen, ezt tekintette az új filozófia legfőbb követelményének. Ezzel kiküszöbölhetőnek tartotta a nyugati filozófia egyoldalúságát, egyúttal a nyugati bölcsélet eddigi vívmányaira alapozva, azt meghaladva vélte kialakíthatónak a teljes tudás rendszerét, a teljes filozófiai szintézist¹¹³. Abból indult ki, hogy „az elvont értelemben vett, kizárólagosan ismeretelméleti filozófia fejlődése véget ért és visszavonhatatlanul a múlté lett.”¹¹⁴ Már az előzetes célok is jól jelzik azt a szolovjovi szándékot, hogy a nyugati filozófia metafizikaellenes erőfeszítéseinek kudarcát egyértelműen láttassa. Meglátásunk szerint Szolovjov javarészt ezzel járult hozzá az orosz bölcsélet későbbi felvirágzásához, ennek nyomán pedig a nyugati filozófia megújulásához – elegendő, ha Bergyajev perszonalizmusának, Sz. Bulgakov sophiológiájának vagy Sesztov irracionlizmusának a nyugat-európai bölcséletben játszott szerepét hozzuk fel bizonyossággal.

Szolovjov szerint a filozófia történetében három szakaszt különíthetünk el aszerint, hogy milyen viszonyban állt egymással a személyes gondolkodás avagy az értelem, illetve az össznépi hit, vagyis a tekintély. A ratio és az auctoritas küzdelmének az első szakaszában a hit dominanciája érvényesült, mely akadályozta a személyes értelem kibontakozását. Ezután a hit és értelem egyensúlya következett, ugyanis az értelem és az igazság összhangjából erre a következtek a skolasztikusok (Johannes Scotus, Abaelard, Erigena). Csakhogy idővel

¹¹⁰ Trubeckoj, J. Ny. Miroszozercanyije Vl. Sz. Szolovjova I., M., 1913, 107.

¹¹¹ A. Loszev: Vlagyimir Szolovjov i jego vremja M., 1990, 159.

¹¹² V. Sz. Szolovjov: *Krizisz zapadnoj filosofiji (protiv pozitivisztov)* // Szobranije szocsinyenyij V. Szolovjova I., Brüsszel, 1966, 120.

¹¹³ Már a szlavofílek is fontosnak tartották a filozófiai szintézist, de a lét és a teljes tudás egységének megteremtését nem egy konzekvens filozófiai rendszer keretei között gondolták el, ellentétben Szolovjovval, aki ezáltal az orosz bölcséletet új távlatok elé állította.

¹¹⁴ V. Sz. Szolovjov: *Krizisz zapadnoj filosofiji (protiv pozitivisztov)* // Szobranije szocsinyenyij V. Szolovjova I., Brüsszel, 1966, 27.

önmagában a kutatást is elégségesnek tartották az igazság megismerésére, így a hit háttérbe szorult, ebből kifolyólag az értelem kizárólagos szerephez jutott. Az újkorban is kialakult egy sajátos dualizmus, az értelem és a természet kettőssége, így a természet az értelem objektumává degradálódott, ami súlyos következményekkel járt. „Miként a középkori filozófiában az önálló elvként tételezett értelem szükségszerűen győzte le a tekintélyt, ... ugyanígy az újkori filozófiában az önálló elvként vett értelem el kellett, hogy nyelje, magához kellett, hogy hasonítsa a maga tárgyát – a külvilágot, a természetet. Azt pedig, hogy az értelem elsődleges külső tárgyhöz viszonyítva, meggyőzően és világosan először az újkori bölcsélet első képviselője, Descartes mondta ki.”¹¹⁵ Szolovjov a Descartestól Hegelig tartó időszak vizsgálatából arra a következtetésre jutott, hogy a materializmus a racionalizmus és a klasszikus német filozófiára adott szükségszerű reakcióként tartható számon¹¹⁶. A racionalizmus ellenhatása az empirizmus, amely a külvilág, a természet prioritásából indult ki, majd annak a kérdésnek a nyomán, hogy mi is az anyagság alapja, eljutott az atomok tételezéséig. Az atomok vizsgálatából viszont azt a következtetést szűrte le, hogy azok vagy önálló, kiterjedés nélküli oszthatatlan elemek, így azokból nem adódhat maga az anyag, vagy fajlagos sűrűséggel rendelkeznek, ez esetben azonban elvesztik önállóságukat, a külső viszonyok határozzák meg, azaz pusztá jelenséggé válnak. „... ha az objektív világ alapja az anyag, akkor az objektív világ csak a külső jelenségek világa. Ezáltal a materializmus pozitívizmussá lesz.”¹¹⁷

Szolovjov meglátása szerint a pozitívizmus sem tudta feloldani a jelenség és a valóság közötti ellentmondást, mert bár a pozitivisták elviekben nem tagadták az objektív valóság megismerhetőségét, azt azonban igen, hogy a világ lényege közvetlenül megragadható lenne. Sőt hozzáteszik, hogy a külvilágról sem szerezhetünk közvetlen információkat, csak a belső tapasztalatra hagyatkozhatunk. A belső tapasztalat alapján viszont Schopenhauer tanítása szerint magunkról csak mint cselekvőről és megismerőről szerezhetünk tudomást, amiből az következik, hogy a lényeg az akarat, nem pedig a jelenség (képzet). Schopenhauer azért is volt sokáig Szolovjov kedvenc bölcselője, mivel felhívta a figyelmét arra, hogy az idealizmus

¹¹⁵ V. Sz. Szolovjov: Krizisz zapadnoj filozofii (protiv pozitivizmov) // Szobranijje szocsinyenij V. Szolovjova I., Brüsszel, 1966, 33.

¹¹⁶ Uo. 65. „Minden létező és nem létező ... Hegelnél három fő fázisban vagy momentumban jelentkeznek: a magábanvaló eszme – tiszta logikai fogalom, azután a természet külső létében vett eszme, és végül az emberi szellemben önmagához visszatérő eszme. Hegel az önmagában vett fogalmat abszolút elvnek tekintette, de mivel elgondolhatatlannak bélyegezte a fogalmat (mint elgondolható nélküli valóságot), ezért az abszolút eszme igazi hordozójává csakis a valóságos embert tehetette meg. Csakhogy az ember vagy a véges szellem nem tekinthető abszolút elvnek, általános alanyának, mivel a maga fogalma folytán feltételezi annak a külső természetnek a meglétét, mely őt feltételezi, ebből következően első, feltétlen elvként a természetnek ezt a külső létét kell elfogadni. Ezzel a beismeréssel minden egycsapásra a maga ellentétébe fordult át: az elv, a tartalom és mindenek előtt a megismerés módszere.”

¹¹⁷ Uo. 66.

képviselte szellemi értékrendnek nincs helye a modern világban, vagyis a jelenlegi világ értelem és cél nélküli történés, a világ alapja pedig a rossz. Schopenhauer szerepét Szolovjov abban látta, hogy a metafizikát és az etikát összekapcsolta, s a végső princípiumot tárgy- és célnélküli (tartalmatlan, üres) akaratként határozta meg. Ebből jutott Szolovjov arra a következtetésre, hogy a fennálló létrendet feltétlenül meg kell változtatni. Egy érdekes összefüggésre kell felfigyelnünk: a schopenhaueri pesszimista nézőpontból indult ki Nietzsche is, aki a megoldást az értékek átértékelésében vélte megtalálni, s bár több ponton találkozott Szolovjov és Nietzsche gondolatvilága, következtetések mégis ellentétesek voltak. Többek között erre a tényre tartjuk visszavezethetőnek azt a feltételezést, miszerint a közös kiindulópont okán folytatott Szolovjov oly heves harcot Nietzschével és követőivel. A vita tetőpontján Szolovjov attól sem riadt vissza, hogy áttételesen az antikrisztus követői közé sorolja a német gondolkodót és oroszországi híveit.

Noha a schopenhaueri voluntarizmusban az akarat üres absztrakciónak bizonyult, a Schopenhauerhez hasonló alapokra építő E. Hartmann bölcseletében Szolovjov mégis továbblépési lehetőséget látott. Hartmann ugyanis a tudatalatti révén az akaratot reális erővé transzformálta, vagyis olyan az individuális tudat határain túli, tartalommal rendelkező akaratról beszélt, amely akarat már az empirikus világban nyilvánul meg – s ezt ténylegesen mindent magába foglaló egyedi létezőnek tekintette. Szolovjov azonban azt hiányolta, hogy nem határozta meg a világ fejlődésének célját, voltaképpen értelmét, ezáltal a hartmanni létezőt olyan tartalom nélküli potenciának minősítette, amely maga a tiszta, feltétlen nemlét, csak hogy ez a nemlét nem pozitív, mivel híján van az abszolút „öslényegnek”.

Paradigmatikus jelentőségűnek tartjuk Szolovjovnak azt a meglátását, hogy bár a nyugati filozófia Hartmann révén sem volt képes megoldani a filozófia válságát, ennek ellenére nem ignorálható a Nyugat bölcselete, épp ellenkezőleg, felismerni vélte ezeknek az egyoldalú elveknek a történeti rendeltetését. A nyugati filozófia érdemének tekintette, hogy rávilágított arra, sem a racionalizmus, sem az empirizmus nem tudta önmagában a helyes ismeretelméleti módszert megadni, és egyik irányzat sem ismerte fel, hogy az abszolút vonatkoztatási pont csakis a konkrét mindenegy lehet.¹¹⁸ Szolovjov összegzése szerint a nyugati bölcselet a racionális megismerés formájában ismerte fel az igazságokat, melyeket a „hit és a szellemi szemlélődés formájában a (részben az ősi, különösen pedig a keresztény) *Kelet* kiváló teológiai tanai tételeztek. Ily módon a legújabb filozófia arra

¹¹⁸ Uo. 65. „... a végső cél és a legfőbb jó csak a léttel bírók összessége által valósítható meg a világfejlődés szükségszerű és abszolút célszerű menete révén. A világfejlődés betetőződésekor a materiális zűrzavar állapotában lévő, egyedi léttel bíró elemek kizárólagos öntételezése megszűnik, és mint az abszolút szellem egyetemességét biztosító szellemek birodalma nyerik vissza eredeti státuszukat.”

törekszik, hogy a *nyugati forma* logikai tökéletességét egyesítse a *Kelet szellemi szemlélődéséből előálló tartalom teljességével*.¹¹⁹ Az új szolovjovi paradigma szerint tehát az egyoldalú nézetek és tanok kora lejárt, az abszolút tudásra jogot formáló irányzatok helyett a „tudomány, a filozófia és a vallás univerzális szintézisé” kell megteremteni, ami az emberi értelem fejlődésének beteljesedése. Lényegében az orosz bölcséletet igyekezett periférikus helyzetéből kiemelni és az emberiség komplex történeti rendszerébe ágyazva univerzális keretek közé helyezni.

Ez azt a tényt látszik igazolni, hogy Szolovjov is a hatása alá került a történelem végét hirdető tanoknak, ami javarészt Hegel és Joachim a Fiore rendszerének közvetlen hatásáról tanúskodik. Mindketten úgy ítélték meg, hogy mivel felismerték a történelem értelmét, ezért saját koruk a történelem betetőződésének kezdete. Szolovjov is azon naiv meggyőződése alapján bírálta a nyugati és keleti bölcséletet, hogy kiismerte a történelem, ezzel együtt az emberiség beteljesedésének mikéntjét, ezért arra rendeltetett, hogy az ehhez vezető utat is kijelölje kortársainak. Innen már csak két lépésnyire van a teokratikus utópia: első lépésben kidolgozza a történelem menetének egyes állomásait, következő mozzanatként pedig a felvázolja a teokratikus állam jellemzőit, rendszerét. Szolovjov védelmében azonban tekintettel kell lennünk arra is, hogy a XIX. század optimista, haladásorientált szemlélete kedvezett az ilyen elméleti következtetéseknek, innen nézve már nem is tekinthető olyan rendhagyónak a szolovjovi rendszer. Utópiájának racionális magyarázatát részint abban látjuk, hogy idealizmusa minden erővel a korszak materialista és pozitivista irányzatait kívánta ellensúlyozni.

Szolovjov az egyetemes szintézis „programját” nem elméleti felvetésnek, pusztán vitaalapnak tartotta, hanem olyan megvalósításra váró feladatnak, amelyet az egyik alapvető emberi tulajdonság motivált. 1873 nyarán írott levelében a filozófia életszerűségére, pragmatizmusára figyelmeztetett. „...a gondolatok világa nem elvont, hanem eleven, [az igazságot] valóra kell váltani. Nemcsak remélem, hanem oly biztos vagyok abban, mint saját léteemben, hogy az általam felismert igazságot, előbb vagy utóbb mások is, mindenki meg fogja érteni, és akkor belső ereje folytán átformálja a hazugságnak ezt az egész világát, örökre gyökeresen kiirtja a személyes és a társadalmi életben jelenlévő igaztalanságot és a rosszat ... Mindez mint egy éjszakai rémkép oszlik el Krisztus örök igazságának fényessége folytán, melyet az emberiség ezidáig nem értett meg, sőt elutasított ...”¹²⁰ A gyakorlati megvalósítás,

¹¹⁹ Uo. 150-151. A Kelet és Nyugat fogalma Szolovjovnál nem etnikai, nemzeti attribútumokként veendő, hanem általános filozófiai entitásokról tekintendő.

¹²⁰ Piszma Vlagyimira Szergejevicsa Szolovjova III., Szpb. 1911 84-85. // Szobranijje szocsinyenyij V. Sz. Szolovjova Bruxelles, 1970,

az igazi életfilozófia lényegét foglalja össze a „gyakorlati idealizmus” fogalmában, amelyen azt érti, hogy egyfelől számolnunk kell a rosszal, másfelől nem hagyhatjuk, hogy szemléletünk formális elvvé váljon, ehelyett a jelenből kiindulva kell a jövőt beteljesíteni.¹²¹

A rendszer körvonalazásának első kísérlete

A filozófia igazi feladata tehát Szolovjov szerint egy olyan új, univerzális szintézis megteremtése, mely összhangba hozza az elméletet és a gyakorlatot, az alkotást és a megismerést, a filozófiát és a vallást, a tudományt és a művészetet, vagyis a teljes tudást. Csakhogy a szolovjovi rendszerben a gyakorlati filozófia, legfőképpen az etika, nem hozadéka az elméleti filozófiának, hanem ugyanolyan szerves, egyenrangú része, mint a metafizika vagy az ismeretelmélet. Azt azonban – egyelőre – nem vitatja el, hogy az elméleti filozófia megteremtése révén alapozható csak meg a teljes tudás, hiszen ehhez az értelem törvényei szolgálnak iránytűként, ezek határozzák meg az emberi tevékenységet.¹²² Ezért tekintette minden vizsgálódás kiindulópontjának a gnoszeológiát, mégsem tartotta magasabb rendűnek az ismeretelméletet a metafizikával szemben. Épp ellenkezőleg, magát az igazságot ontológiai gondolatnak tartja, s ennek feltérképezéséhez, kifejtéséhez van szükség a gnoszeológiai vizsgálódásokra. A teljes tudásra vonatkozó meglátásait a *Filoszofszkije nacsala celnogo znanyija* című művében rendszerezte, ebben kísérletet tett a különböző filozófiai szemléletek értelmezésére és szintetizálására. Világos stílusa és szisztematizáló képessége hitelesen tárta fel a szolovjovi klasszikus idealista rendszer alapelemeit, azonban ügyelnünk kell arra, hogy a finom logikai illeszkedés révén magukkal sodró gondolatmenetek közepette is észleljük a szolovjovi terminológia pontatlanságait. Ebben a fiatalkori műben Szolovjov még nem fordított kellő figyelmet arra, hogy önálló fogalmi rendszerét következetesen és körültekintően alkalmazza. Ez vonatkozik többek között az egyik rendszeralkotó terminusra, a fejlődésre is.

A szolovjovi történetfilozófiát, logikát és metafizikát összefoglaló mű tárgyalását azzal az alapvető kérdéssel kezdte, hogy mi a létezés célja. A kérdésnek azzal kívánt

¹²¹ „A gyakorlati idealizmus lényege, hogy „miközben nem takarjuk el szemünk elől a valóság rossz oldalát, de nem is magasztosítjuk valamiféle feltétlen és megmásíthatatlan elvvé, eközben észrevesszük benne azt, ami van, az igazi csíráit vagy kezdeményeit annak, aminek lennie kell. Emelett a jónak ezekre a még oly elégtelen és hiányos, mindazonáltal valóságos megnyilvánulásaira, mint már létezőre és adottra támaszkodva segítsük ezeknek a jó elveknek a megőrzését, növekedését és győzelmét, és ezen keresztül egyre jobban közelítsük a valóságot az eszményhez, és az élet alsórendű tényeiben valósítsuk meg a magasabb rendű kinyilatkoztatást. Az ilyen gyakorlatias idealizmus egyaránt alkalmazandó és kötelező mind a társadalmi, mind az egyéni, sőt még az intim viszonyokban is.” VI. Szolovjov: Szugyba Puskina // Szobranijje szocsinyenyij V. Szolovjova IX., Brüsszel, 1966, 42.

¹²² „Az emberi értelem feltétlenül független és önmagában teljesen bizonyos tevékenysége a filozófia tulajdonképpeni elemi ereje.” VI. Szolovjov: Nacionalnij voprosz v Rosszii // Szobranijje szocsinyenyij V. Szolovjova, t. V. 97.

nyomatékot adni, hogy jelzi „az egész világ a gonoszságban vesztegel”¹²³, s jelenleg nem is tűnik úgy, hogy közel lenne az általános boldogság állapota. Ehhez csakis állandó, fokozatos fejlődésen keresztül juthat el az emberiség, ezért a fejlődés fogalmát tartja mindenek előtt tisztázandónak. A fejlődés alapkövetelménye, hogy a kiindulóponthoz képest az új momentumnak valami újat is képviselnie kell, de egyúttal a régit is magában kell hordania, ráadásul potenciálisan a jövőendő állapot is már benne kell, hogy foglaltassék (miként a magban a kifejtett növény). Voltaképpen Szolovjov a fejlődést az élet szinonim fogalmának tekintette.¹²⁴ Az emberiség egy olyan élő organizmus, amely a történeti fejlődés organikus szubjektuma, amelynek a fejlődés három stádiumán kell keresztüljutnia – nevezetesen a külsődleges egységnek (az egység mint külső erő tartja össze az alkotóelemeket), az alkotóelemek elkülönülésének, majd a belső szabad egység megteremtésének fázisa kell, hogy váltsa egymást. Az emberiség fejlődésének a szubjektuma maga az emberiség, amely valójában gyűjtőorganizmus, benne az egyes egyén egyszerre tételeződik kollektív és valódi individuális lényként.

A fejlődés alanyának tekintett ember természete három alapvető létformával jellemezhető, ezek a (cselekvő) akarat, melynek tárgya az objektív jó; a gondolkodás, melynek tárgya az objektív igazság és az érzékelés, melynek tárgya az objektív szép. Az emberi akarat mindenek előtt a külső természetre irányul, hogy biztosítsa önmaga létfenntartási eszközeit, ezért az ember(i akarat) megteremti az első közösséget, a családot. Ezt a szerveződési szintet Szolovjov gazdaságinak nevezi, melyet egy magasabb szintű egység, a politikai közösség vagy állam követ, melynek természetes elve a törvényesség, illetve a jog. Ez megteremti annak lehetőségét, hogy minden egyes individuum közösségbe tömörüljön, de ez már szellemi közösséget feltételez, amit Szolovjov szerint az Isten felé tekintő akarat szorgalmaz, ugyanis a legfőbb cél, az örök és szent élet felé törekszik. Ezt a szellemi közösséget Szolovjov az egyházban vélte megtalálni, mivel azonban az egyházat logikai alapon nem lehet igazolni, ezért állítja követelményként az igazság, a jó és a szép végső győzelmét, amely a tapasztalati valóság keretei között is igazolni képes az emberiség végső, ideális állapotát (az egyházat).

Szolovjov triadikus rendszerének klasszikus megnyilvánulása az a metódus, ahogy az emberi természet különböző tulajdonságait tovább analizálja. Miként az akaratnak, úgy a

¹²³ Jn1, 5,19

¹²⁴ „... a fejlődés az organikus lény immanens változásainak olyan sorozata, mely az ismert kezdetből kiindulva az ismert konkrét cél felé irányul: így fejlődik minden organizmus; a végtelen fejlődés pedig egyszerűen értelmetlenség, contradictio in adjecto.” VI. Szolovjov: *Filoszofszkije nacsala celnogo znanyija* // Szobranijje szocsinyenyij V. Szolovjova I., Brüsszel, 1966, 252-253.

gondolkodásnak és az érzékelésnek is három-három kifejeződési módját különítette el. A gondolkodás tárgyi aspektusa a pozitív tudomány, formális aspektusa a filozófia, az abszolút tudás pedig maga a teológia. Ha az érzékelés a materiális alkotásban ölt testet, akkor technikai művészetről beszélhetünk, az esztétikai alkotás eredménye a képzőművészet, a transzcendens világhoz kötődő alkotás pedig a misztika. Szolovjov az első megközelítésben igencsak bonyolultnak tűnő emberi létszférákat egy táblázatban is rendszerezte. Csak mellékesen jegyezzük meg, hogy ez a fajta tipologizálás és kategorizálás érdekes kivetülése annak a misztikával és romantikával áthatott szemléletnek, melyre Szolovjov mindenegység koncepciója épül.

	I. A alkotás szférája	II. A tudás szférája	III. A gyakorlati tevékenység szférája
	Szubjektum. Alap – az érzékelés	Szubjektum. Alap – a gondolkodás	Szubjektum. Alap – az akarat
	Objektum. Elv – a szépség	Objektum. Elv – az igazság	Objektum. Elv – az általános jó
1. fokozat: abszolút:	Misztika	Teológia	Szellemi közösség (egyház)
2. fokozat: formális:	Képzőművészet	Elvont bölcelet	Politikai közösség (állam)
3. fokozat: anyagi:	technikai [műszaki] művészet	Pozitív tudomány	Gazdasági közösség (zemsztvo)
A három fokozat együttes megvalósulása: ¹²⁵	Szabad teurgia (teljes alkotás)	Szabad teozófia (teljes tudás)	Szabad teokrácia (teljes társadalom)

Ha a fenti stádiumokat az emberiség történetére vonatkoztatjuk, akkor az első történeti szakaszt, vagyis az emberiség külső egységének állapotát a pogányság jelenti. A második szakaszban, a kereszténységben az egyes alkotóelemek a sacrum és a profán polarizálódása folytán egymástól fokozatosan elkülönülnek: először az állam és az egyház, majd az állam és a gazdasági közösség (zemsztvo) válik szét, végül a zemsztvo alapelemekre, individuumokra hull. A gondolkodás szféráját is áthatja ez a sajátos polarizálódás, ami a pozitívizmusban, a materializmusban és az utilitarizmusban ölt testet. Ezzel éri el a nyugati fejlődés a csúcspontját, mely kénytelen szembesülni egy másik erővel, amelyet a *Tri szili* című történetbölceleti írásában korábban a keleti erővel, az embertelen isten világával azonosított. A *Filoszofszkije nacsala celnogo znanyija*-ban viszont a Kelet helyére az ősi pogány világot

¹²⁵ A táblázat utolsó sorát Szolovjov formailag nem jelenítette meg, a mű magyarázó részében leíró jelleggel szerepel.

emelte, amit a hegeli triadikusságon és a spenceri „fejlődéstörvényen” való sikeres felülemelkedésre vezethetünk vissza¹²⁶.

Az idealizmus igazi klasszikusaként Szolovjov a fejlődés kategóriáját az egész világra kívánta vonatkoztatni, hiszen az organizmus alapvető követelménye, hogy teljességben és egységben láttassuk a tendenciákat. A kérdés az, hogy erre milyen eszközt tartott alkalmasnak, hiszen a korábbi művek alapján már kizárta a materialista (empirista, naturalista) megközelítés lehetőségét, ráadásul elégtelennek tartotta az idealisták (például a racionalisták) vizsgálódásait is, mivel nem fordítottak gondot az anyag vizsgálatára. A kettőt egyesíteni, kiteljesíteni képes, azok felett álló filozófia kidolgozását tartotta szükségesnek, amit sajátos módon misztikának nevezett. „A misztikus filozófia tárgya nem a jelenségek világa, mely az érzeteinkre vezethető vissza, de nem is az ideák világa, mely a gondolatainkkal hozható összefüggésbe, hanem a lényeknek a maguk belső életviszonyaiban vett eleven valósága. Ez a filozófia nem a jelenségek külső rendjével foglalkozik, hanem a lényeknek és azok életének belső rendjével, mely az eredendő létezőhöz való viszonyában határozta meg.”¹²⁷ Ezt a misztika-fogalmat, melyet a maga területén a kanti kopernikuszi fordulathoz hasonló jelentőségűnek vélünk, a klasszikus értelemben vett misztikusok elvetették, azt túlzónak és tévesnek ítélték, mivel egyrészt túlságosan kötődött a fenomenális világhoz, másrészt pedig túlságosan formalizált, sajátosan absztrakt metafizikának tekintették. Szolovjov azonban egy olyan misztika fogalmat vezetett be, amely a teljes organizmusra, vagyis a lét és az élet egységére vonatkozik, amely a létező (a jó, az igazság és a szépség harmonikus egysége) felől közelíthető meg, ráadásul az empirikus valóságot sem nyilvánítja alacsonyabb rendűnek. A misztika azonban csak annak eszköze, hogy eljussunk a helyes filozófiához, amely a ráció és az empiria világát is magába kell, hogy foglalja. Az ily módon definiált filozófia voltaképp „szabad teozófia”, vagyis az organikus logika, metafizika és etika szintézise, de itt a hangsúly az organikus jelzőn van. „Megmaradok a szabad teozófia három alkotórészének hagyományos elnevezése mellett: logika, metafizika és etika; de hogy megkülönböztessék ezeket más filozófiai rendszerek vonatkozó elemeitől, ezért a következő terminusokat használom: organikus logika, organikus metafizika és organikus etika. Az ideák belső rendje szerint a rendszer kifejtése a logikával kezdődik ...”¹²⁸

¹²⁶ „Herbert Spencer [a fejlődésnek] ezt a Hegel által logikailag körvonalazott törvényét más nézőpontból alkalmazta a biológiára. Ennek a törvénynek az emberiség történetére való következetes és teljes alkalmazására, amennyire én tudom, még nem került sor.” V. Sz. Szolovjov: *Filoszofszkije nacsala celnogo znanyija* // *Szobranije szocsinyenij* V. Szolovjova I., Brüsszel, 1966, 255. (Szolovjov jegyzete.)

¹²⁷ Uo. 304.

¹²⁸ Uo. 308.

A „szabad teozófia” tárgya „az igaz létező a maga objektív kifejeződésében, vagyis az ideában”, amely a létező feltétlen és közvetlen valósága. Csakhogy ez a közvetlen valóság nem statikus, hanem fejlődésben van, ezt a gondolkodó ember az értelemben és a természeti tapasztalatban egyaránt tetten érheti, így a „teljes tudás” birtokába juthat. Ennek a „teljes tudásnak” az anyagát, tartalmát a tapasztalat nyújtja, melynek három típusát különbözteti meg: a belső, a külső és a misztikus tapasztalatot. Ám ezek a szférák nem különülnek el élesen egymástól, sőt „az abszolút lét teljességének feltétlen, szükségszerű” részének tartotta a fizikai és pszichikai szférát is. Ezáltal kiküszöbölhetőnek tartotta azt az egyoldalú miszticizmusra jellemző szűklátókörűséget, amelynek alaptétele „Natur ist Sünde, Geist ist Teufel”. Az effajta miszticizmus ugyanis ördögi körbe keveredik, szemben a teozófiai miszticizmussal, amely azáltal, hogy „az isteni elven alapszik, arra törekszik, hogy bevonja az istenit az emberi és a természeti dolgokba, mégpedig úgy, hogy közben nem megsemmisíti, hanem integrálja a szellemet és az anyagot.”¹²⁹

A teljes tudás elsődleges megnyilvánulási formája az értelmi szemlélet vagy intuíció, melynek létezését a művészi alkotások léte bizonyítja, hiszen a művész az értelem előtt közvetlenül, a maga teljességében feltároló ideákat (tökéletes formákat) észleli, ezek legfőbb jellemzője, hogy a tökéletes individualitás és a tökéletes univerzalitás bennük egységet alkot. Ezek az ideák hatnak ránk, ismeretszerzésre és alkotásra ösztönöznek bennünket. Egyszóval a szabad teozófia tárgya az igaz létező, a célja az ember, vagyis az igaz létező és az anyag egysége, megismerésének módja pedig a helyes filozófia. Az 1980-as években komoly vita bontakozott ki abban a kérdésben, hogy Szolovjov a helyes filozófiát racionalista vagy irracionalista alapon formálta-e ki. Ez a vita valójában a XIX. század racionális és a századforduló, illetve a XX. század elejének irracionális hangoltsága közötti éles elkülönültségre vezethető vissza. Mindkét irányzatba besorolták már Szolovjovot, ami egyáltalán nem meglepő, hiszen alapvetően racionalista¹³⁰ közegből indult, azonban történetfilozófiai vizsgálódásai hatására a nyugati filozófiai válságát elemezvén a racionalista nézőpontot is egyoldalú, vagyis elvont elvnek minősítette (vö. kritikai racionalizmus), ugyancsak erre a következtetésre jutott Schopenhauer, Ed. Hartmann tanainak elemzése kapcsán az irracionalizmus¹³¹ kérdésében is. Még a halála előtti években Nietzsche tanainak ismeretében sem változtatott ezen az álláspontján, annak ellenére sem, hogy felülvizsgálta

¹²⁹ Uo. 316.

¹³⁰ Gulüga, A. V. – Kormin, Ny. A.: Recenzija na kny. I. Venclera „Svoboda i zlo v trudah Vl. Szolovjova” // Voproszi filosofiji 1981/4. 148.

¹³¹ Raskovszkij, E. B.: Vl. Szolovjov: ucsenyije o prirogye filosofszkogo znanyija // Voproszi filosofiji 1982/6. 81-83. Raskovszkij egyértelműen azt az álláspontot vallja, hogy Szolovjov az irracionalista irányzathoz tartozott.

elméleti filozófiáját (bár lehet, hogy éppen ezért nem). Szolovjov a racionalizmus (egyúttal az empirizmus) és az irracionalizmus területét bejárva olyan filozófiai rendszerben gondolkodott, melynek segítségével a létezõnek nemcsak egyik vagy másik aspektusát vagyunk képesek megismerni, hanem amely közvetlenül adottként tárja számunkra az Abszolútumot. Ezzel véleményünk szerint nem kevesebbre vállalkozott, minthogy meghaladja a kanti transzcendentálfilozófiát. Kísérletét megnyugató siker ugyan nem koronázta, mégis ráirányította a figyelmet egy a hegelitõl különbözõ bölcseleti megoldásra, mely az orosz vallásbölcseleti reneszánsz alapjait teremtette meg. Ebben nagy szerepe volt a lét és a lényeg, azaz létezõ közötti különbségtételnek.

A filozófia az általában vett világot, a létet tanulmányozza, csak hogy a létezõ és a lét között Szolovjov rendszerében lényegi különbséget kell tenni. Míg a hagyományos filozófiai rendszerekben a létezõ [szuseje] és a lét [bityije] között nincs különbség, addig Szolovjov bölcseletében ez a megkülönböztetés vált misztikus ontológiájának központi elemévé. A mindenegység tanában a létezõt abszolút öslényegnek tekintette, minden lét forrásának, mely mentes mindenfajta léttõl. A lét mindig a másikkal való viszonyt fejezi ki, ezért mindig relatív, olyan felszín, amely alatt rejlik az igaz létezõ, amely maga az abszolút egység. Szolovjov azt a kérdést vetette fel, hogy lehet-e egy tárgy attribútumainak számtani összege, amire határozottan nemleges választ adott, mert úgy látta, hogy az attribútumokon túl lennie kell valaminek, ami a tulajdonságok, ismérvek hordozója, ami felette áll minden predikátumnak és számosságnak, így tehát maga az egység. E tekintetben a létezõt akár létezõfelettinek [szverhszusij] lehetne nevezni, amely fogalom ismeretlen a nyugati bölcseletben, mivel az a tagolatlanságot nem ismeri el, sõt a számosság, strukturáltság és az egység fogalmait megkérdõjelezhetetlennek tartja. Ez az abszolút létezõ egyben mindennek a szubsztanciája, amely egyszerre hordozza magában az egység és a minden elvét¹³². Míg a Kelet az abszolút egység elvének hordozója, addig a Nyugat a létezõt mint számosságot ismerte fel. A modern gondolkodás számára az Abszolútum a hagyományos logika (Szolovjov terminológiájában az „iskola-logika” vagy „mechanikus logika”) eszközeivel nem ragadható meg, mivel az organizmust összetevõire bontja vagy egyetlen, önmagában álló elemre vezeti vissza, így magát az organikus jelleget tagadja. A formállogikai megoldással szemben csakis az „organikus logika” lehet hatékony, amely tudatunk elemeit relatívnak tartja, a megismerõ figyelmét az abszolút eredetre, vagyis a gondolkodás igazi központjára

¹³² Szolovjov létezõre vonatkozó tanára hatottak az eleaták, Spinoza szubsztancia-felfogása, a neoplatonikus misztikusok negatív teológiája, Eckhart mester, Jacobi (az érzékekbe vetett hit), valamint Cusanusnak az a tana, miszerint az abszolútumban minden ellentét feloldódik (docta ignorantia).

irányítja. Ez valójában a mindenegység dialektikus logikája, amely nem más, mint a „mindenegység alogikus intuíciója”, hiszen itt a megismerés „elemei belső egységet és szellemi kapcsolatot képeznek, és a megismerés egészében mint valós organizmus tétéleződnek, aminek következtében az effajta logikát igazság szerint organikusnak kell nevezni.”¹³³ Csakhogy ez a logikai distancia az ontológiai vonatkozásokra is kihatással van. A formállogika szerint az abszolút létező önnön tartalmának elemeit egymástól való relatív elkülönültségként foglalja magába, ami panteizmushoz vezet, ezzel szemben az organikus logika a létezőre mint feltétlen egységre tekint. Ez a felfogás az ortodox teológiára jellemző, neoplatonikus eredetű negatív teológia hatására fogalmazódhatott meg Szolovjov bölcséletében. Az organikus logika tehát a gnoszeológia és az ontológia szoros egymásrautaltságát igazolja, a két bölcséleti aspektus a misztikus nézőpontban találkozik. Ezt az álláspontot, melynek arkhimédészi pontja, az abszolút létező létfelettsége és teljes önállósága, Aszmosz találóan „misztikus realizmusnak” nevezte.¹³⁴

„Az abszolút őselvet akként határoztuk meg, hogy a lét pozitív erejének birtokában van. Ebben a meghatározásban implicate benne rejlik egyfelől, hogy az abszolút őselv önmagában mentes minden léttől, másfelől az ismert módon magában foglal mindenféle létet, mégpedig a pozitív ereje vagy a létrehozó elv folytán. Ez a lényeg ... csak két egymástól elválaszthatatlan vetülete ugyanannak a meghatározásnak, mert a mindenfajta léttől való szabadságnak (a pozitív semminek) az a feltétele, hogy mindenféle létnek birtokában legyen. Az Abszolútum azért mentes mindenféle meghatározástól, mert miközben mindent magába foglal, mégsem merül ki a tartalma, ez a minden nem fedi le egészen, hanem megmarad önmaga. ... Ezáltal az abszolútum egyszerre semmi és minden: semmi – amennyiben nem valami és minden – amennyiben nem lehet mentes semmitől sem.”¹³⁵ Ezt a „pozitív semmit” Szolovjov azonosította a kabbalisták Én-Szófjával, viszont határozottan szembeállította Hegel negatív semmijével, vagyis a tiszta léttel, amelyet pusztá absztrakciónak ítélt¹³⁶. A „pozitív semmi” mindent magába foglal, ám több mint alkotóelemeinek mechanikus összege, mégpedig azért, mert maga az Abszolútum, amely minden organizmusnak és mindenféle létnek – így saját másának – az elve is egyben. Az Abszolútum az egység legmagasabb

¹³³ Uo. 339. o.

¹³⁴ V. F. Aszmosz: Vlagyimir Szolovjov, Moszkva, 1994, 138. o.

¹³⁵ V. Sz. Szolovjov: Filozofszkije nacsala celnogo znanyija // Szobranijje szocsinyenyij V. Szolovjova I., Brüsszel, 1966 348.

¹³⁶ Szolovjov szerint Hegel az alábbi tévedéseket követte el: túlságosan nagy szerepet szánt a dialektikának; kiindulópontként a lényeg helyett a létet tette meg, ezért törvényszerűen jutott el a negatív semmi tétélezéséhez; a létet magát is csak dialektikus módszerrel vizsgálta.

szintje, melyben önmaga és önnön ellentétének egysége is benne rejlik, és a szeretetben jut kifejeződésre.

Ha összegezni kívánjuk az eddigieket, akkor az Abszolútumon belül két pólust kell elkülönítenünk, az egyik az egység és a szabadság elve, a „pozitív semmi”, az Én-Szóf, amely egyszerre ura a pozitív egységnek és a sokaságnak. A másik a számosság és szükségszerűség elve, mely az Abszolútum lényege, prima materiája, amely mint a lényeg örök formája, a lét felé törekszik. Mivel a lényegben magában két központot különítettünk el, ezért voltaképpen már három vonatkozási ponttal van dolgunk: a létező (mint „első központ”), a prima materia („második központ”) és a lét vagy valóság, mely az első és a második központ közös teremtménye. „Amennyiben a lényeg [szusnoszty] létezőként [szuseje] határozta meg, akkor a lényeg [szusnoszty] a létező ideája, amennyiben a létet létezőként határozzuk meg, a lét a létező természete”¹³⁷.

Szolovjov létfogalma – minden bizonnyal az origenészi szubordinacionalizmus hatására – többszintűvé vált: miközben a létező és a lét között egyértelművé tette a különbséget az egység és a számosság vonatkozásában, addig a léten belül kétféle létet különített el, konkrétan az ideális létet, melyet lényegnek nevezett el és a reális, valóságos létet, melyet természetnek nevezett. E felosztás kapcsán vezette be a Logosz fogalmát is, melyen az egységes létezőnek ideára való bomlását érti. Ám nem kellően tisztázott, hogy erre miért is volt szükség, hiszen más helyeken az ideát „megvalósult vagy kinyilvánított (nyílt) létezőfölkötinek [szverhszuseje]” nevezte.¹³⁸ Loszev szerint ez csak akkor tekinthető konzekvensnek logikai szempontból, ha a Logosz csak a „kinyilatkoztatás vagy megnyilvánulás aktusa”, az idea pedig maga a megnyilvánult és nyílt létezőfeletti.

Mivel a fenti felosztás azzal a veszéllyel jár, hogy a Logosz megbontja a létező abszolút egységét, ezért Szolovjov két logosz-fogalommal él, a belső vagy rejtett logosz és a nyílt vagy megnyilvánuló logosz fogalmával. Mielőtt még a kettő közötti viszonyt tisztázta volna, előállt egy harmadik logosz-fogalommal is, mely a „megtestesült vagy konkrét” logosz, vagyis Krisztus. Csakhogy ehhez szükség lenne a konkrét anyag fogalmának, létének

¹³⁷ Uo. 356. o. Loszev ezt így interpretálja „Ebből az adódik, hogy a lét és a lényeg, azaz a „második centrum”, egyszerre idea és természet. Maga Szolovjov ismeri el, hogy a maga „objektív” tartalmaként vett lét az „idea” vagy „lényeg”; a maga módosítaként vagyis modusaként vett lét az „alapul szolgáló” [podlezsatyelnij] vagy természet. Ebből az adódik, hogy a „természet” a második centrumban van, vagyis a létben, s ide helyezi Szolovjov az ideát is. A harmadik elvet „valóságnak” nevezi, amelyet a léttel együtt „az első két centrum általános termékének vagy kölcsönhatásának” nevez, vagyis a szabad létező [szuseje] (vagy szverhszuseje, a lét pozitív hatalma) és a szükségszerűség, avagy a lét közvetlen ereje általános termékének vagy kölcsönhatásának tart. A. F. Loszev: Vlagyimir Szolovjov i jego vremja, M. 1990, 119-120.

¹³⁸ V. Sz. Szolovjov: Filozofszkije nacsala celnogo znanyija // Szobranijje szocsinyenij V. Szolovjova I., Brüsszel, 1966, 357.

bevezetésére, s ezzel a hagyományos keresztény teológia Logoszához juthatna el. Ehelyett azonban a „konkrét ideával vagy Sophia”-val azonosította ezt a harmadik logoszt.¹³⁹

A Sophia-problematika és a sophikus elv Szolovjov bölcseletében

A kiadatlan kézirat

Az Orosz Tudományos Akadémia 2000-ben újra kiadta Vlagyimir Szolovjov műveit, s ez a kiadás az előzőtől (melyet még a filozófus unokaöccse jelentetett meg) abban különbözik, hogy ez utóbbi ténylegesen összkiadásnak minősül, vagyis olyan írásokat is megjelentet, amely a korábbi(ak)ból valamilyen oknál fogva (információhiány, tudatos mellőzés) kimaradt. Erre a valóban kritikai kiadásra annál is nagyobb szükség volt, mert a XX. században több olyan dokumentum és elméleti írás látott napvilágot, ami elengedhetetlenné tette a modernebb megközelítést és a teljes körű publikálást. A hagyományos eljárásokkal szemben ez az összkiadás nem a már megjelentetett műveket vette előre, hanem kronológiai rendben kezdték meg a szolovjovi művek publikálását. Ennek köszönhetően jelenhetett meg a második kötetben a *La Sophia* című írás is, melyet a szerkesztők az eredeti francia nyelvű változattal együtt közöltek, s részletes életrajzi és filozófiatörténeti adalékokkal láttak el.

Szolovjov életében soha nem adta ki ezt a befejezetlenül maradt művét, ezért több kutató erkölcsi megfontolásból is ellenezte a mű publikálását. Arra a kérdésre, vajon miért nem fejezte be Szolovjov a *La Sophiát*, miért nem járult hozzá a kiadáshoz, csak akkor tudunk érdemben válaszolni, ha a mű keletkezésének hátterét megvizsgáljuk.

1874 decemberében a magiszteri dolgozat megvédését követően a filológiai kar tanácsa Szolovjovot átmenetileg az időközben elhunyt professzora, P. D. Jurkevics katedrájára nevezte ki, s ezzel megnyílt a lehetősége annak, hogy Szolovjov elmélyült tudományos kutatást folytathasson. Ez alapján nyerte el azt az angliai ösztöndíjat, mely az indiai, a gnosztikus és a középkori misztikus szövegek tanulmányozására jogosította fel¹⁴⁰, a célja pedig az volt, hogy a kutatásokat követően megírja a doktori disszertációját. „Úgy döntöttem, hogy disszertációt írok a gnózisról: ez a feladat teljességgel megfelel a

¹³⁹ „Az első logosz nem lehet valóságos az második nélkül, a második a harmadik nélkül, és mind a háromnak feltétele az, amihez a létező rajtuk keresztül viszonyul, vagyis az ő mása vagy lényege; emellett az első vagy belső Logosznak, mely az aktusban csak az abszolútumnak az önelkülönülése, a másik vagy a lényeg csak mint tiszta potencia vagy lehetőségként vett idea (Maya mágiája) felel meg. A második vagy nyílt Logosznak a másik mint tiszta idea, vagyis ésszel felfogható valóságként felel meg; végül a harmadik vagy konkrét logosznak a konkrét idea vagy Sophia felel meg.” Uo. 376.

¹⁴⁰ Sz. M. Lukjanov: O VI. Sz. Szolovjove v evo molodije godi III., Petrograd, 1916 (Moszkva, 1990) 64-65. Szolovjov azért nem Németországba, a világ akkori filozófiai központjába utazott, hanem Londonba, mert a British Múzeum számos olyan kabbalista és gnosztikus írást őrzött, melyeket Szolovjov mértékadónak tekintett.

képességeimnek, és meghatározó ... tudományos jelentősége lehet.”¹⁴¹ Erre sarkallta történetbölcseleti koncepciója is, melyet még elutazását megelőzően összegzett az 1875 január 27-én a Moszkvai egyetemen *Metafizika i polozsityelnaja nauka* címen tartott előadásában. Ebben hangsúlyozta, hogy a tudományok az általuk alkalmazott empirikus módszer folytán nem tudják megoldani a történelem lényegi problémáit, ugyanis ehhez a metafizika alapvető kérdését kell előzetesen tisztázni, vagyis a „fejlődés teljességére”, céljára kell rákérdeznie.¹⁴² Szolovjov ebben az írásában a kritikai hozzáállással páruzámosan elengedhetetlennek tartotta, hogy a korszak filozófiai tanait szintetizálják, mégpedig az életszerűség követelményének megfelelően¹⁴³.

Könyvtári kutatómunkája során – életében immáron másodszor – megjelent előtte a „titokzatos barátnő”, s annak ellenére, hogy ezúttal is csak az arcát mutatta, mégis rendkívüli hatást gyakorolt Szolovjovra, platoní értelemben vett erotikus vágyat ébresztett az ifjú bölcselemben. Hogy mihamarabb újra a közelébe kerülhessen, Londonban spiritiszta szeánszokra kezdett járni, ám rövidesen belátta, hogy ezektől komolyabb eredményt nem remélhet. Időközben hirtelen elhagyta Londont, amiről lakonikus tömörséggel számolt be a szüleinek: „A tél még el sem kezdődött, mégis sikerült alaposan meghűlnöm. Szerencsére dolgaik arra készítetnek, hogy néhány hónapra Egyiptomba utazzak, ahova holnapután indulok.”¹⁴⁴ 1875 novemberében Párizson, Pármán és Brindisin keresztül meg is érkezett Alexandriában, ahol először a nevezetes történelmi emlékeket kereste fel („megmászta Keopsz piramisát, fürödtem a Nílusban, láttam az igazi szfinxet”), majd hozzákezdett az arab nyelv tanulásához, és ami a legfőbb, „várta az új találkozást”¹⁴⁵.

Pár héttel később úgy döntött, Thébába utazik, hogy néhány héten keresztül tanulmányozhassa az eredeti gnosztikus iratokat, s megbizonyosodjon a thébai aszkéták misztikus élményeiről. Fel akarta keresni azt a törzset, amely a Kabbala vallási, misztikus tanait, valamint a Salamontól eredeztethető szabadkőműves hagyományt őrizte. Csakhogy az utazás szerencsétlen kimenetelűnek bizonyult, hiszen a bölcsele alighogy elhagyta Kairót, a beduinok fogságába esett, akik csak azért hagyták meg az életét, mert furcsa öltözeke miatt (öltöny, magas cylinder) miatt ördögnek nézték, ezért megkötözték, majd magára hagyták.¹⁴⁶

¹⁴¹ V. Sz. Szolovjov: Polnoje szobranije szocsinyenij i pisem, 2., 2000, Moszkva, 315.

¹⁴² VI. Szolovjov: Szobranije szocsinyenij. I. Brüsszel, 1966, 203.

¹⁴³ Aszmuusz meglátása szerint erre irányult Szolovjov filozófiai munkássága - a történelem lényegét és feladatát a tökéletes élet megteremtésében látta. Aszmuusz, V. F.: Vlagyimir Szolovjov M. 1994, 68.

¹⁴⁴ Pismo Vlagyimira Szergejevicsa Szolovjova II. // Szobranije szocsinyenij V. Sz. Szolovjova, Bruxelles, 1970, 13.

¹⁴⁵ Uo. 17.

¹⁴⁶ V. L. Velicsko: Vlagyimir Szolovjov: Zyizny i tvorenija // VI. Szolovjov: Pro et contra I., Szankt-Petyerburg, 2000, 245., 19. o.

Az utazás mégsem maradt eredménytelen, a megpróbáltatások során harmadszor is alkalma volt találkozni „cárnőjével”, kinek csendes fénye elhalványította a földi tűz gonosz lángját¹⁴⁷.

Egyiptomból írott leveleiben arról számolt be, hogy egy értekezésbe fogott, melyet a „kanti-hegeli trihotómia” formájában, francia nyelven szándékozott megírni *Principes de la religion universelle* címen¹⁴⁸. Édesanyjához címzett egyik levelében (1876. március) pedig már arról tett említést, hogy sürgősen Olaszországba kell utaznia, hogy „befejezzon egy misztikus, teozófikus, filozófikus, teurgiai, politikai tartalmú, dialógus formában írott értekezést”¹⁴⁹. Hiába utazott Olaszországba, Sorrentóban mégsem tudta tervét valóra váltani, mert egy Vezúvra tervezett kirándulás során leesett a lóról, és megsebesítette mindkét karját, ami megakadályozta abban, hogy befejezze értekezését. Ezért úgy döntött, hogy a gondos ápolás ellenére 1876 májusában elhagyja Olaszországot, és Párizsban próbálkozik meg műve kiadásával. Erre azonban a francia fővárosban sem kerülhetett sor, ez több oknál fogva sem vezethető vissza pusztán életrajzi tényekre. Szolovjov egy édesapjához intézett levelében 1875 májusában még elengedhetetlennek tartotta a mű megjelentetését: „Ami az értekezésemet illeti, mindenképpen ki kell adni, mivel minden további munkám alapjául szolgál, s semmihez sem tudok hozzáfogni anélkül, hogy rá ne hivatkoznék.”¹⁵⁰ Másfelől ez az írása már nem a korszak filozófiai rendszereinek kritikai foglalatja, hanem saját önálló nézeteinek első alkalommal történő összegzése. Azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a mű abból a szempontból is fordulópontot jelentett Szolovjov bölcseletében, hogy két alkalommal is „találkozott” Sophiával, értekezésének tárgyával, bölcseletének egyik „múzsájával”. Mindezek alapján megkerülhetetlennek tartjuk a kérdést, hogy Szolovjov miért nem jelentette meg értekezését? Úgy véljük, hogy egyfelől ő maga sem volt elégedett az értekezés során levont következtetéseivel – a gnoszticizmus hatása túlságosan erőteljesen érvényesült a teológiai szemléletében, másfelől apja aggodalma sem maradt előtte titokban. Szergej Szolovjov attól tartott, hogy fiát kompromittálják a kifejtett gondolatok, s mind a tudományos, mind az egyházi körökben ellehetetlenül a helyzete¹⁵¹. Az új egyetemes egyház eszméjének nyílt felvetése és a konfesszionális egyházak éles kritikája minden bizonnyal véget vethetett volna az ifjú bölcseletről tudományos karrierjének. Fontos szempontnak tartjuk azt a misztikus látomásokban részesülőkre jellemző általános tényt, hogy mivel közvetlen tapasztalatukat (unio mystica, jelen esetben Sophiával való közvetlen találkozás) képtelenek

¹⁴⁷ V. Sz. Szolovjov: „Vszja lazuri szegodnya javilasz” // „Nyepodvizsno lis szolnce ljubvi ...”, M., 1990, 120. Az 1875. november végén még Kairóban írott versében adja vissza a közvetlen találkozás élményét.

¹⁴⁸ Pismo Vlagyimira Szergejevicsa Szolovjova II. // Szobranije szocsinyenij V. Sz. Szolovjova, Bruxelles, 1970, 227.

¹⁴⁹ Uo. 23.

¹⁵⁰ Uo. 28.

¹⁵¹ Sz. M. Lukjanov: O VI. Sz. Szolovjove v ego molodije godi, Petrograd, 1916 (M., 1990) III. k. 341.

adekvát formában nyelvileg megjeleníteni, ezért vagy szimbolikus nyelvet használnak, amit a tudományos élet nem tolerál, vagy pedig megmaradnak a szóbeli közlés szintjén. Szolovjov maga is szinte áthidalhatatlannak tartotta a tudományos és filozófiai fogalomkészlet hiányos voltát, ezért fordult oly gyakran a költészet felé. Szimbolista poétikájában a tudományok által kevésbé preferált analógiás gondolkodásmódot kívánta visszacsempészni, mégpedig úgy, hogy a szimbólumok esetében a jel és a jelölt párhuzamos jelenléte és szükségszerű konzisztenciája nála alapvető (ontológiai) kíváncsi maradt, nem pusztán lírai módszerként alkalmazta. Mindezek alapján egyáltalán nem állíthatjuk, hogy a *La Sophiában* foglalt gondolatokat végleg elvetette volna, épp ellenkezőleg.

Mivel nem volt elégedett az utóbbi Londonban, Kairóban és Sorrentóban töltött egy esztendő filozófiai teljesítményével, ezért a tanulmányútról visszatérve úgy döntött, hogy hozzálát a doktori disszertáció megírásához¹⁵². Ezért az 1876/1877. tanév őszi szemeszterében logikát (dialektikát) oktatott, az egyetemi hivatalos értesítő szerint pedig arra készült, hogy kiadja a *Pozitív logika (A teozófia tudományának elvei)* című írását. Logikai előadásai azonban nem voltak sikeresek, a hallgatók unalmasnak ítélték, úgy érezték, hogy Szolovjov nem fordított kellő gondot arra, hogy világos, a hallgatók számára is követhető előadásokat tartson¹⁵³, ráadásul a tervezett logikai értekezés sem jelent meg. Ennek hátterében az állt, hogy a filozófus most kezdte kifejteni azokat az eredeti, de még kellően le nem tisztult gnoszeológiai és logikai nézeteit, melyek az elkövetkezendő évek bölcséleti műveinek, többek között a *Filoszofszkije nacsala celnogo znanyija* alapját képezik. A *La Sophia* című írás egyes elemei később rendszeresen felbukkannak – nem ritkán szó szerint.

A *La Sophia* szerkezete¹⁵⁴

A Sophia négy, egymással összefüggő értekezésből áll, melyeket Szolovjov dialógus, illetve monologikus értekezés formájában írt meg. Kozirjev szerint a négy kézirat négy olyan részletnek tekinthető, melyek noha időbeli és tematikai szempontból egymáshoz közel állnak, mégsem képeznek egységes szöveget, hanem olyan szolovjovi kísérleteknek tekinthetők, melyekben saját metafizikáját, az „egyetemes tant”¹⁵⁵ fejtette ki. Ez a megközelítés mind

¹⁵² „Különböző okoknál fogva nem adtam ki francia értekezését, de terjedelmét jelentősen megnövelve és számos görög, latin és német idézettel kiegészítve megjelentetem oroszul doktori disszertáció formájában, mert ebből a célból valamiféle speciális értekezést írni sem képességem, sem kedvem nincs.” Piszma VI. Sz. Szolovjova II., 233. // Szobranijje szocsinyenyij V. Sz. Szolovjova, Bruxelles, 1970,

¹⁵³ Sz. M. Lukjanov: O VI. Sz. Szolovjove v evo molodije godi III., Petrograd, 1916 (M, 1990) 38.

¹⁵⁴ A kézirat a bölcselő halála után először bátyjához, Mihailhoz került, majd unokaöccse, Szergej Mihajlovics Szolovjov őrizte, aki a nevezetes Szolovjov biográfiájában elsőként számolt be erről a műről. Maga a mű először francia nyelven jelent meg 1878-ban, oroszul jóval később, csak 1992-1997 között a *Logosz* című folyóiratban A. P. Kozirjev fordításában.

¹⁵⁵ V. Sz. Szolovjov: Polnoje szobranijje szocsinyenyij i piszem, 2., 2000, Moszkva, 324.

tartalmi, mind strukturális szempontból teljeséggel helytállónak minősíthető, s jól érzékelteti az ifjú bölcselő kísérletező szándékait.

A műben két értekezés olvasható, az egyiknek a címe *Nacsala vszelenszkogo ucsenyija*, melyben az ember metafizikai szükségletéről és a metafizikai megismerésről értekezett, a másikban pedig az Abszolútumról. Tematikailag az a három dialógus követi, melyet a bölcselő Sophiával folytatott *Pervaja triada. Pervije nacsala* címmel. Az első dialógusban az abszolút princípiumról mint az egységről, a másodikban az abszolút elv kettős jellegéről értekezett, a harmadikban pedig a Szellem és a Logosz kapcsolatáról folytatott párbeszédet Sophiával. Ezt követi a *Koszmicseszkiy i isztoricseszkiy processz*; mely gyakorlatilag Sophia önálló eszmefuttatását tartalmazza, illetve a *Moral i polityika*. és a *Teologicseszkiye nacsala* címet viselő írás. Kérdéses, hogy a filozófus beszélgetőtársának, Sophiának ténylegesen mi a feladata – a platóni dialógusokhoz hasonlóan csak passzív szerepre kárhozzatik, vagy épp ellenkezőleg a rezonőrként a fajsúlyos gondolatok közvetítője, netán egyenjogú vitapartner, avagy domináns szerepe folytán épp a bölcselő kénytelen pusztá befogadóvá változni? Úgy véljük, hogy Sophia Szolovjovnál nemcsak beszélgetőtárs, hanem filozófiájának központi alakja, az anyagi szinten realizálódott eszme, aki jelenlétével és ontológiai státuszával egyaránt a világ egységét hivatott kifejezni. Mondhatni a mű „főhőse” és mondanivalója Sophia alakjában egybeesik, mintha Parmenidész gondolatvilága elevenedett volna meg: „Mert ugyanaz a gondolkodás és a létezés ...”¹⁵⁶

Valójában a dialógusok a gondolatmenet előrehaladtával egyre inkább monologikus formát öltenek, filozófiai értekezéssé alakulnak át. A dialógikus részek általában megismétlik a második monologikus értekezés tartalmát, az első értekezés tartalma pedig a második dialógus sajátos bevezetésének tekinthető, ebben fejt ki Szolovjov a világfolyamatra vonatkozó nézeteit. Mivel a kéziratban önálló értekezések formájában maradt meg a *La Sophia*, ezért a szerkesztőknek komoly dilemmát okozott a helyes sorrend meghatározása¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Parmenidész, Empedoklész Töredékek, Budapest, 1985, 8.

¹⁵⁷ A. F. Loszev szerint Szolovjov még londoni tartózkodása során (Egyiptomba való elutazását közvetlenül megelőzően) papírra vetette tervezett munkájának filozófiai programját:

Bevezetés

Προλεγόμενα

1. fejt.: a filozófia három típusáról általánosságban

2. fejt.: az ember metafizikai jellege és a metafizika általános lehetősége

3. fejt.: a pozitív metafizikáról részletesen. Formális elvei. Viszonya a két másik filozófiai típushoz, a valláshoz, a pozitív tudományhoz, a művészethez és a élethez.

Az elvek kifejtése

4. fejt.: a pozitív metafizika antropológiai alapjai.

5. fejt.: teológiai elvek.

6. fejt.: kozmogoniai és szoteriológiai elvek.

7. fejt.: eszkatológiai elvek. A. F. Loszev: Vlagyimir Szolovjov i jevo vremja, M., 1990. 210., Ld még. V. Sz. Szolovjov: Polnoje szobranije szocsinyenyij i piszem, 2., 2000, Moszkva, 173.

A *Sophia* első, francia kiadásának szerkesztői ugyancsak az alábbi sorrendiséget vették alapul: „először a monologikus töredékeket írta meg ... azután a dialógusokat”. Ez azt jelenti, hogy a kiadás összhangban van Szolovjov előzetesen felvázolt programjával, hiszen a bölcselő először az ember metafizikai szükségleteiről és a metafizikai megismerésről írt, majd csak ezt követően foglalkozott az abszolút elvvel, a kozmikus és történelmi folyamattal, legvégül fordult csak az erkölcs és a politika kérdései felé. Ezt igazolja az a tény is, hogy a monologikus értekezésekben „Sophia más teológiai elvekkel egy sorban említetik”, a dialógusokban viszont már Szolovjov hangsúlyozza Sophia „személyes, eleven, misztikus jellegét”¹⁵⁸. Ugyancsak ezt támasztja alá Szolovjovnak a *Filoszofszkije nacsala celnogo znanyija* című művében kifejtett azon gondolata, mellyel a gondolkodás fejlődésének logikáját járta körül. Ez utóbbi szolovjovi disszertációban a *Sophia*-ból való szó szerinti átvételek (például a metafizikai megismerés lehetőségéről), illetve a monologikus részekben használatos fogalmak (például az abszolút öselv, az anyag mint létpotencia) bőven találhatók.

Az eddigiekben feltártuk a Sophia keletkezéstörténetét és belső struktúráját, s utaltunk e kiadatlan műnek a filozófus munkásságában játszott szerepére. Valójában ez a befejezetlen mű tartalmazza Szolovjov összes, későbbi műveiben tárgyalt alapvető problémát, (például az Abszolútum mint mindenegy lényeg, a létező és a lét közötti különbség, az Abszolútum Hármassága, a szeretet értelme, a mindenegység filozófiájának filozófiai és antropológiai vetülete, a világ eszkatológiája)¹⁵⁹. A *Sophia* kellő bizonyítékkal szolgál arra is, hogy Szolovjov már ekkor alaposan átgondolt történetfilozófiai koncepcióval rendelkezett – aminek főbb elemei: a történelem elsődlegesen szellemi-vallási folyamat (ezt tette meg Szolovjov történet szemléletének kiindulópontjává); a világfolyamatnak van célja és értelme, a történelem korszakokra oszlik, a történelemben különböző mozgatóerők hatnak, Kelet és Nyugat kölcsönhatása, a kereszténység történelmi szerepe¹⁶⁰.

Ezek alapján joggal jellemezte ezt a művet Loszev „tömör filozófiai, misztikus vázlat”-nak, mely Szolovjov „mindenegységre vonatkozó központi tanának konkrét és intim-szívbéli kifejeződése volt”.¹⁶¹ Szolovjov minden jelentősebb művében rendszeresen visszatérnek a *Sophiában* foglalt alaptételek, amelyeket a későbbiekben általában részleteiben ki is fejtett. Az *Előadások az istenembségről* címen tartott előadássorozatában még csak

¹⁵⁸ V. Sz. Szolovjov: *Polnoje szobranije szocsinyenyij i pisem*, 2., 2000, Moszkva, 326.

¹⁵⁹ A. P. Kozirjev: *Paradokszij nezaversennogo traktata*. K publikacii perevoda francuzszkoj rukopiszi Vlagyimira Szolovjova „Szofija” // *Logosz*. 1991. No. 2. (152-170.) 152. o., illetve VI. Szolovjov: *Piszmá II.*, 27. és 233. o. // *Szobranije szocsinyenyij V. Sz. Szolovjova*, Bruxelles, 1970,

¹⁶⁰ Mihail Makszimov: *Traktat „Sophia” kak opit isztorioszofszkoj propedevtiki K voproszu o sztanovlenyii filozofszko-isztoricseszkoj koncepcii VI. Sz-a*

¹⁶¹ A. F. Loszev: *Vlagyimir Szolovjov i jevo vremja*, M., 1990. 210.

elemzi a Sophiával kapcsolatos problémákat, rendszerezetten azonban csak az 1880-as években fejti ki a Sophia eszméjét: a *Rosszija i vszelenszkaja cerkov* (1889) című írásában, majd még ennél is konkrétabban a Comte-ról szóló cikkében elemezte a kérdést. Ugyancsak 1898-ban jelent meg nyomtatásban a *Tri szvidanyija* című poémája, amelynek egyedüli témája Sophia volt, a vele való személyes találkozásokat örökölte meg. A *Három beszélgetés*-ben (1900) is megjelenik Sophia, csak hogy itt már a korábbi optimista intellektualizmus helyett az eszkatologikus szemlélet szolgáltatója a Sophia-kérdés szemléletbeli hátterét.

A Sophia-tan történeti gyökerei Szolovjovnál

A neoplatonisták¹⁶² Sophiát a Logosz értelemmel felfogható anyagi megtestesülésének tartották, vagyis az emanációs sorban az Egy és a Logosz után következő harmadik létszintnek, amely után már csak az anyag következik. Nem valószínű azonban, hogy Szolovjov Plótinosztól kölcsönözte volna a gondolatot, hiszen a neoplatonikus gondolkodóról írott szócikkében egyáltalán nem említette meg Sophiát.

Loszev szerint a szolovjovi és a neoplatonikus Sophia-felfogás között az a lényegi különbség, hogy míg az újplatonikusok egy elvont, tisztán logikai rendszerként, vagyis kategoriaként kezelt Sophiát vázoltak fel, amelynek értelmében az elvont Lét és a keletkező Élet szintézisére csakis az ideák világában van lehetőség, addig az ószövetségi Sophia mindenek előtt személyiségként tételeződik, vagyis olyan egységes és tökéletes, személyes istenségként, akiben az anyag és a test egyaránt teljes értékűen van jelen – Sophia Isten teste, egyúttal minden Istenen kívüli anyagnak és testnek is az ősmintája. Sophia az Istennek a teremtés aktusa előtt életre hívott ősbölcsessége¹⁶³.

Szolovjovra kétségtelenül hatott a gnosztikusok Sophia-koncepciója is, hiszen Sophia női jellege, az emberi és isteni kettősség hangsúlyozása, az antropocentrizmus domináns szerepe mind Szolovjovnál, mind a gnosztikusoknál központi jelentőségű. Azonban jelentős eltérések vannak e két felfogás között¹⁶⁴. Szolovjov elvetette azt a gnosztikus felfogást, mely Sophiának, illetve az (ideális, a gnózisban részesült) embernek az anyag(iság)tól teljes egészében függetleníthető ontológiai entitást tulajdonított, ráadásul Sophia Szolovjov számára

¹⁶² Természetesen Platón és Arisztotelész rendszerében ha más fogalmi apparátussal is, de tetten érhető Sophia eszméje. Platón spekulatívan megközelíthető ideavilága, mely minden teremtett valóság ősmintája és előfeltétele ugyanúgy a keresztény Sophia-tan előzményének tekinthető, mint Arisztotelész tanítása az actualitas és potencialitas kapcsán. Nála Sophia előképe a világ aktuális állapotának potenciájaként jelentkezik, olyan lényegként, melynek feltétlenül meg kell nyilvánulnia, vagyis a világ entelegehájaként. Szolovjovra ezek a tanok csak áttételesen hatottak, inkább követői, főként Sz. Bulgakov esetében tűntek ezek a tanok meghatározónak.

¹⁶³ I. I. Jevlampijev: *Isztorija russzkoj metafiziki v XIX-XX vekah*, Szankt-Petyerburg, 2000, 193.

¹⁶⁴ Vö. Gnoszticizmus szócikk. VI. Szolovjov: *Szobranijje szocsinyenyij*. X. Brüsszel, é.n., 324-326.

személyes, anyagi, földi, közvetlenül érzékelhető adottságként jelent meg. Mivel egységes gnosztikus irányzatról nem lehet beszélni, ezért úgy látjuk, hogy Szolovjov a kereszténységgel közeli kapcsolatban álló valentiniánus irányzatot tolerálta leginkább. A valentiniánusok a pleróma legalsóbb szintjeként (30. aion) jelenítették meg Sophiát, ezzel párhuzamosan annak ellenére, hogy Sophia nem a földi szféra képviselője, mégis számos emberi tulajdonsággal (például szenvedély) ruházták fel. Sophia egykoron fellázadt az Atya ellen, teljes önállóságra és tudásra törekedett, ám attól való félelmében, hogy teljesen felolvad az atya „egyetemes lényegében”, lemondott az egoista öntételezésről, ehelyett a korábban felszámolt harmónia visszaállítására fordította minden energiáját. Megteremtette az anyagi világot, a kozmoszt (vagyis az égit és földit) megteremtő Demiurgoszt, rossz gondolataiból viszont életre kelt a Sátán.

Szolovjov Sophiája ezzel szemben mentes volt minden hétköznapi szenvedélytől, érzékiségtől, csak rendeltetésének „élt”: az embert a szellemi tökéletesség felé közelítette. Míg a gnosztikusoknál az ember a földi világból úgy szabadul ki, hogy minden kapcsolatát megszakítja azzal, összes „örökségét” megtagadja, addig a keresztény és a szolovjovi szemlélet szerint a világ és az ember csak azáltal nyerhet teljes bűnbocsánatot, juthat el az örökkévalóságba, hogy az ember magával viszi a földi örökséget, az anyagi, természeti valóságot átszellemíti, az istenivel ruházza fel.

Jelentősen különböznek tehát a szemléletmódok, hiszen Szolovjov bölcseletében az isteni a megtestesülés során anyagi formát ölt, ezzel szemben a gnosztikusok mindent elkövettek annak érdekében, hogy az istenséget mentesítsék az anyagiság minden formájától. Parallel vonások mutathatók ki azonban a két nézetrendszerben, hiszen közvetlen, személyes viszonyt igyekeznek kialakítani a legmagasabb létszinttel. Szolovjov a gnosztikusokkal ellentétben, akik egész műveket szenteltek annak, hogy Sophia helyét tisztázzák, nem definiálta egyértelműen és következetesen Sophia kozmikus státuszát és rendeltetését, ám abban már konzekvensnek bizonyult, hogy Sophiát mindig is az isteni szféra képviselőjeként, az embert alkotótársnak tekintő entitásként szerepeltette írásaiban – ezen a téren is jelentősen eltávolodva a gnosztikus hagyományoktól. Szolovjov többek között azért került oly közel a gnosztikus tanokhoz, mert a sophiológia képviselői közül leginkább ő igyekezett megalapozni a világ teremtését és igazolni Sophiának a teremtésben játszott szerepét, amivel azonban túlságosan közel került Sophia bűnbeesésének gnosztikus felfogásához.

Szolovjovra a gnosztikusoknál sokkal jobban hatott a bibliai Sophia-tan, mely szerint Sophia női princípium, egyszerre teremtett és nem-teremtett, ennél fogva arra rendeltetett, hogy az isteni és az anyagi világ közötti kapcsolatot biztosítsa. A Bölcsességnek a Bölcs

Salamon példabeszédeiben olvasható eredete és rendeltetése igen közel áll ahhoz, ahogyan Szolovjov Sophiát verseiben és értekezéseiben élénk tárja.¹⁶⁵

Még közvetlenebbnek bizonyult a kabbalisztikus hatás, még annak ellenére is, hogy a Kabbala szócikkben (a Plótinosz szócikkhez hasonlóan) szintén nem említette meg Sophiát. A *Kabbala, miszticeszkaja filozofija jevrejev*¹⁶⁶ című rövidke írásában azonban már fontosnak vélte hangsúlyozni, hogy a Kabbalában, szemben a görög és neoplatonikus gondolkodással, az eredendő lét és a jelenségek világának dualizmusa ismeretlen. A kabbalisták szerint az anyagi világ az igaz-létező realizációjának végső szintje. Mind a négy világ (a kisugárzás, az alkotás, a teremtés és a cselekvés világa) az abszolút tartalom egy-egy szintje csupán, ebből adódóan nem alászállásról, az Egy realizációjának degradációs szintjeiről van szó (mint a neoplatonikusoknál), hanem a lét teljes körű megvalósításáról. A felső szinteket sem absztrakt módon értelmezi, ráadásul az általános forma egységét az ember képviseli: a földi embernek megfelel az égi ember, s minden emberi elem és viszony a világegyetem különböző szintjein harmonikusan valósul meg. Szolovjov a kabbala alapvető elvének a „tudatos és szisztematikus antropomorfizmust” tekintette, csak hogy itt emberen nem a konkrét, egyes embert értette, hanem az általában vett (egyetemes) emberre vonatkoztatja kijelentéseit, az emberiséget a kabbalistáknál és Szolovjovnál is Sophia személyesíti meg.

Gyakran nevezte Szolovjov a superens (szverhszuseje, lét-ezőfeletti) Istent kabbalisztikus terminológiával Én Szóf-nak, aminek eredeti jelentése „nem-valami”¹⁶⁷. Ezzel arra utalt, hogy semmi sem azonosítható attribútumai pusztán összességével, az attribútumok mögött rejlik az a nem-valami, semmi, ami a tulajdonságok hordozója. Érdekes tény, hogy Szolovjov nem a neoplatonikusok és a korai keresztények szverhszusij fogalmából indult ki, hanem a kabbalista Én Szóf-ból. Erre csak akkor találhatnánk megnyugtató magyarázatot, ha Szolovjov kellő alaposítással fejtette volna ki Sophia-tanát, de ezt különféle okokból kifolyólag elmulasztotta. A jelenlegi ismereteink szerint a fogalom értelmezését arra

¹⁶⁵ „Az Úr az ő útának kezdetétől szerzett engem; az ő munkái előtt régen.

Öröktől időktől fogva felkenettem, kezdetől, a föld kezdetétől fogva.

Még mikor semmi mélységek nem voltak, születtem vala; még mikor semmi források, vízzel teljeseek nem voltak.

Minekelőtte a hegyek leülepedtek volna, a halmoknak előtte születtem.

Mikor nem csinálta vala a földet és a mezőket, és a világ porának kezdetét.

Mikor készíté az eget, ott valék; mikor mikor felveté a mélységek színén a kerekiséget;

Mikor megerősíté a felhőket ott fenn, mikor erősekké lőnek a mélységeknek forrásai;

Mikor felveté a tengernek határait, hogy a vizek ne hágiák az ő parancsolatját, mikor megállapítá a földnek fundamentumait:

Mellette valék mint kézmíves, és gyönyörűségre valék minden nap, játszva ő előtt minden időben.” Péld., 8, 22-30, Károly Gáspár fordítása, Szent Biblia, Bp. 1989, 629.

¹⁶⁶ Ez a kései korszakhoz tartozó írás David Gincburg cikkéhez írott előszó volt, melyet a Voproszi filozofiji i pszihologiji 1896. május-júniusi számában jelentette meg. // VI. Szolovjov: Szobranije szocsinyenij. XII. Brüsszel, 1970, 332-334.

¹⁶⁷ „Az egymástól látszólag különböző szefirák mindegyike valójában egy a Végtelennel, ezért nem lehet őket időbeli sorrendbe helyezni. Ebben a megnyilvánulatlan aspektusában Én Szóf ... minden érzékelés és képzelet felett áll, és csak Semminek lehet nevezni.” Perle Besserman: A Kabbala és a zsidó misztika, 2003, 31.

vezethetjük vissza, hogy Szolovjov a teremtő és teremtettség viszonyánál sokkal mélyebb, bensőségesebb viszonyt feltételezett Isten és az ember viszonylatában.

A kabbalisztikusokhoz Szolovjov Kanton, Hegelen, Schelling, a középkori német misztikusokon (Paracelsus, Böhme), illetve Swedenborgon és Baaderen keresztül jutott el¹⁶⁸. J. Trubeckoj¹⁶⁹ is azt az álláspontot képviseli, hogy Szolovjov a Sophia-tant a német misztikusok hatására dolgozta ki, ezzel szemben L. M. Lopatyin azzal érvelt, hogy Szolovjov a Sophia-problematika kapcsán már korábban is letisztult meglátásokkal rendelkezett, minthogy megismerte volna ezen középkori gondolkodók tanait. A. F. Loszev ezt azzal toldotta meg, hogy Szolovjov azért sem fogadhatta el a német misztikusok tanait, mivel azok protestánsok, egyházellenesek, misztikájukban pedig racionalisták voltak¹⁷⁰. Lopatyin és Loszev érveiből kiindulva egy másik megközelítést is fenntartással kell kezelnünk, eszerint Szolovjov először F. A. Golubinszkij, Ny. I. Nagyevszin, Pjotr Gomanickij és főképpen A. M. Buharjev előadásainak hatására a Moszkvai Teológiai Akadémián sajátította volna el a Sophiához kötődő tant. Ennél sokkal összetettebb hatásrendszerről lehet szó, amit életrajza (főként levelei), illetve legkorábbi írásai, többek között a *Mifologicseskij processz v drevnyem jazicsesztve* (1873) alapján lehet igazolni.

Szolovjov mint az egyetemes szintézis, a mindenegység bölcselője abból indult ki, hogy a világ eredendő egysége még prekozmosz szinten bomlott meg, viszont helyreállítása már a kozmosz szférájára tartozik, vagyis az emberre hárul ennek a feladatnak a végrehajtása. Mivel az ember az időbe vetett lény, ezért az abszolút egységet csakis történelmi keretek között teremtheti újjá. Ehhez azonban első lépésként magának az embernek kell ezt az egységet képviselnie, mégpedig a filozófia, a vallás és a tudomány harmonikus összhangjának megteremtésével. Ennek a feladatnak a megvalósításában rendelkezésére áll a vallás által kinyilatkoztatott igazság, melyet a Szent Lélek folyamatosan közvetít az ember(iség) felé. Ennek figyelembevételével vázolta fel Szolovjov az E. Romanovának 1873 júliusában és augusztusában írott leveleiben életének és tevékenységének legfőbb célját:

„Minden változtatásnak *belülről* – az emberi értelemről és szívből kell fakadnia. Az embereket a *meggyőződéseik* motiválják, ezért a meggyőződéseikre kell hatni, meg kell

¹⁶⁸ Fontos megjegyeznünk, hogy Oroszországba a sophiológiai kérdés a XVIII-XIX. század fordulóján jutott el, mégpedig a szabadkőművesek által terjesztett könyvek, főként Böhme és Saint-Martin műveinek fordítása révén. A további terjesztésben nagy szerepe volt Szperanszkijnak, aki Sophiát „a Fiú tulajdon léte elkülönített részének” tartotta, olyan „tükrörnek”, amelyben tükröződik az Atya és Fiú Dicsősége, az Atya leánya, a Fiú nővére és mennyasszonya, „az Istenen kívüli összes létező anyja”. Szperanszkij közvetítette az egész orosz sophiológiára jellemző panteizmust, pontosabban panenteizmust: Sophia elválaszthatatlan Istentől, ő az istenség ideája, a világban uralkodó isteni, a világteremtés és berendezkedés elve, egyúttal olyan cél, mely felé a világ törekszik. Russzkaja filozofija, M. 1999, 465.

¹⁶⁹ J. Ny. Trubeckoj: Mirosozercanyije V. Szolovjova, I., M. 1913, 51.

¹⁷⁰ A. F. Loszev: Vlagyimir Szolovjov i jevo vremja, M., 1990. 253.

győzni őket az igazságról. Maga az igazság, vagyis a kereszténység (természetesen nem az az álkereszténység, melyet mindannyian a különböző katekézisekből ismerünk), – az önmagában vett igazság az elmében világosan jelen van. A kérdés csupán az, hogyan formáljuk általános tudattá, amely tudat előtt az igazság napjainkban egyfajta monstrumként, egyfajta teljesen idegen és érthetetlen dologként tételeződik. ... Ám manapság, hogy a hamis kereszténység megszűnt, eljött annak az ideje, hogy az igaz kereszténységet állítsuk helyre. Az előttünk álló feladat, hogy a kereszténység örök tartalmát új, a neki megfelelő, feltétlenül racionális formába öntsük. Ehhez fel kell használni mindazt, amit az utóbbi évszázadokban az emberi elme elért: fel kell használni a tudományos fejlődés általános eredményeit, tanulmányozni kell az egész filozófiát. Ezt teszem és ezt is fogom tenni. ... Amikor pedig a kereszténység valós meggyőződéssé válik, vagyis azzá, ami szerint az emberek *élni* fognak, amit a valóságban realizálni fognak, akkor *minden megváltozik*. ... De a kereszténységnek az élet szintjén való gyakorlati megvalósításától még nagyon messze vagyunk. Most még egyelőre a kereszténység elméleti vonatkozásaival kell behatóan foglalkozni, a teológiai hitvallással. Ez az én igazi feladatom.”¹⁷¹ Ez az a szemlélet, melyet a szlavofil szellemi közeg (főként I. Kirejevskij és Homjakov) is szorgalmazott, amely korábban a *Sophia* című írásban is központi szerephez jutott: „az új kereszténység és az örök Szövetség egyetemes vallásának” eszméje. Ennek az új vallásnak az istensége pedig nem más, mint Sophia.

A *Mifologicseskij processz v drevnyem jazicsesztve*-ben Szolovjov a történelmet mindenek előtt szellemi-vallási folyamatként aposztrofálta, s az egyetemes egységnek az alfa és omega szerepét szánta.¹⁷² Szolovjov tehát olyan folyamatnak tekintette a mitológiai fejlődést, melynek célja az egyetemes egység helyreállítása. Csakhogy a materiális, az emberi és az isteni szféra egységének alapfeltétele, hogy legyen egy olyan közvetítő, mely képes organikus kapcsolatot teremteni a különböző ontológiai státuszú entitások között. Szolovjov ezt Sophiában, az Örök nőiségben találta meg, akivel kezdetben „látomások” szintjén találkozott, először kilenc éves korában. Igaz, ekkor még nem tudatosult benne Sophia kiléte, nem tudta racionálisan értelmezni kettejük „kapcsolatát”, valamint Sophiának a történelemben játszott szerepét sem. Abban, hogy Sophia ilyen jelentős szerephez juthatott a szolovjovi bölcséletben, ebben minden bizonnyal nagy szerepet játszottak az óoroszkonfestészet

¹⁷¹ Pisma Vlagyimira Szergejevicsa Szolovjova III., Sz-Petyerburg, 1911, 88-89., 97.

¹⁷² A mitológiai fejlődés menete a következő három fő momentumból állt a) a már materiális elv által meghatározott szellemi istenség még őrzi saját fölényét és egységét, tekintet nélkül arra, hogy számos formában nyilvánul meg: égi istenek – uránikus szakasz; b) a szellemi istenség a külső megnyilvánulás törvényének veti alá magát, szenvedővé válik: napisten vagy félisten, ég és föld közötti heroikus közvetítő – szoláris periódus; c) a szellemi isten teljességgel összeolvad az anyagi természettel, egészen alászáll a földre, eközben kizárólag az organikus földi életben nyilvánul meg – fallikus periódus. *Mifologicseskij processz v drevnyem jazicsesztve* // Szobranije szocinyenyij V. Sz. Szolovjova, I. Brüsszel, 1966, 24-26.

Sophia-ikonjai is. A filozófus több művében is kitért ezen szentképek ikonográfiájára, melyekben sajátos üzenetet vélt felfedezni. A novgorodi ikonokon látható Sophia-alakok nem



a Logosz szimbólumaként szerepelnek (mint a görög szentképeken), hanem önálló istenségként, olyan égi lényként, akit a földi világ védőangyalának tekintettek, olyan individuális hüposztasizisként, aki az abszolútumot jeleníti meg az emberiségnek¹⁷³, s aki az emberi és isteni közvetlen kapcsolatának a letéteményese, az igaz, Egyetemes Egyház ősképe.

Szolovjov az *Igyeja cselovecsesztva u Avgusztu Konta* című írásában azt állította, hogy ezek az ikonok ösztönösen fejezték ki azt „az orosz lélek által érzékelt” kereszténységfelfogást, amit Comte a pozitív vallás terminusával jelölt. A trónuson ülő Sophiát ábrázoló a novgorodi ikon¹⁷⁴ elemzése során Szolovjov megállapította, hogy az orosz nép körében

egészen önálló értelmezést kapott Sophia alakja, akit a bizánci hagyománytól eltérően nem Krisztussal azonosítanak. Sophia alakja itt „maga az igaz és teljes emberiség, a természet és a világegyetem legfőbb és mindent magába foglaló formája és eleven lelke, mely örök egyesülés, és az időbeli folyamat során egyesült az Istennel, ahogy Vele egyesült minden, ami létezik.”¹⁷⁵

A kabbalában a Hohma (Isteni Bölcsesség) és a János evangéliumban a Logosz hasonló szerepet töltött be, ettől azonban jelentősen különbözött Szolovjov Sophia-

¹⁷³ Az Ősi Rusz sophikus szemléletére utalt P. A. Florenszkij is a Troice-Szergijeva lavra i Rosszija c. cikkében. Meglátása szerint Sophia eszméje alapvetően az óorosz történelem hétköznapijaiban és állami szférájában nyilvánult meg.

¹⁷⁴ Csak érdekességként jegyezzük meg, hogy a Sophia-ikonokról tudományos leírás először csak 1908-ban jelent meg F. I. Buszlajev jóvoltából, aki Szocsinyenyija po arheologii i isztorii russzkogo iszkussztva: Isztoriceszkije ocserki russzkoj narodnoj szolvesznosztji i iszkussztva (Szpb. 1910 300.) című könyvében taglalta Sophiának az ikonfestészetben játszott szerepét. „... a novgorodi értelmezés szerint Sophiát szárnyas angyal alakjában ábrázolták. Hét oszlop tartotta arany trónuson ül. Arca, öltözéke és a szárnya tüzes színű. Jobb kezében bot és kereszt, bal kezében tekercs. Körülötte a csillagos ég. Tüzes lábai alatt a sötét felhő (?) (kő – szerző.) A feje felett tűzkörben a Megváltó, aki két kitárt karjával megáldja. A Megváltó fejénél mindkét oldalon szivárvány alakban arany sáv terjedt ki, melyen felirat olvasható: *Isten Bölcsessége*. A Megváltó feje felett négy lábú arany trónuson, tűztekercsen nyugszik az Evangélium. A trónus mindkét oldalán három-három szárnyas angyal. A trónuson ülő angyaltól (Sophiától) jobbra könyvön áll az Istenanya, mindkét kezével a mellére helyezi a kék körbe vont Megváltó ikont. Az Istenszülővel szemben, az angyaltól balra, szintén könyvön áll Keresztelő Szent János tekercsrel a kezében, melyen a felirat: Tartsatok bűnbánatot, közel az Égi Királyság.”

¹⁷⁵ VI. Szolovjov: *Igyeja cselovecsesztva u Avgusztu Konta* // V. Sz. Szolovjov: Szobranijje szocsinyenyij V. Sz. Szolovjova IX. Brüsszel, 1966., 188.

koncepciója. A János evangélium a Szent Háromság második alakjával, Logossal azonosította a Bölcsességet¹⁷⁶.

Már a salamoni példabeszédek is jelezték, hogy ez a fenti azonosítás nem igazán vonatkoztatható Sophiára¹⁷⁷, a British Múzeum könyvtárában végzett kutatások pedig még inkább megerősítették Szolovjovot abban, hogy összetettebb jelenségről van szó. A kabbalista Knorr von Rosenroth *Kabbala Denudata* (1677-1684) című könyvében¹⁷⁸ az Isteni Bölcsesség két aspektusát különböztette meg: 1. Hokmá Szeffira, akit a Logossal, a Szent Háromság második alakjával azonosított; 2. Sophia, akit a tizedik Melkuth Sephiroth-tal vagyis a megvalósult Isten országával, a „végső bölcsességgel” tartott azonosnak. Ez utóbbi, Sophia nőnemű, ő Shekhinah, Istennek a teremtett világban való egyértelmű jelenléte.¹⁷⁹ Ezt sugallták a novgorodi Sophia-ikonok is. Míg a konstantinápolyi Szent Sophia székesegyházat a megszemélyesített (emberi külsőt öltött) Logosznak a tiszteletére emelték, s Jézus születése napján szentelték fel, addig Oroszországban¹⁸⁰ Sophia alakját inkább az Istenanyával azonosították. A novgorodi Szent Sophia ikon Sophiát tüzes angyalként ábrázolta, akinek női arca van. Ikonográfiai alapon J. Ny. Trubeckoj így értelmezte a nevezett ikont: „A teremtmény Krisztushoz – Isten örök Szavához viszonyítottan, akinek alakja változatlanul a trónon ülő Sophia *felett* ábrázolódik, Sophia nyilvánvalóan úgy értelmezendő, mint hierarchikusan alárendelt elv: Krisztus megteremti a világot a maga Ősbölcsessége által. Az Istenanyától Szt. Sophia elfogadja a hódolatot, holott a Sophia-ikonokon az Istenanyát gyakran ábrázolják örök gyermekével a karján, következésképp itt Sophiát hierarchikusan magasabb szintű elvként jelenítik meg. Ennek ellenére nyilvánvaló, hogy Sophia *különbözik* mind az Istenanyától, mind Krisztus emberi természetétől. Mégis, ezzel együtt az istentiszteletünkben Sophia alakja mintha hol Krisztussal, hol az Istenanyával, hol az Egyházzal azonosulna.”¹⁸¹

¹⁷⁶ „Kezdetben vala az Ige, és az Ige vala Istennél, és Isten vala az Ige.

Ez kezdetben Istennél vala.

Minden ő általa lett és nála nélkül semmi sem lett, a mi lett.

Ő benne vala az élet, és az élet vala az emberek világossága...” Ján. 1, 1-4, Károly Gáspár ford., Szent Biblia, Bp. 1989, 109.

¹⁷⁷ Az orosz fordítás a „szerzett” (Péld, 22) kifejezést az imety és a szózaty szóval adja vissza, s mind a magyar, mind az orosz variáns jelzi, hogy a teremtettség miatt Sophia nem azonosítható a Logossal. Bizonyos nem kanonizált ószövetségi iratok nem a Logossal, hanem a „Isten erejének leheletével és a Mindenható dicsőségének tiszta kiáramlásával” azonosították. A Jézus, Sirák fia bölcsességében Sophiát a „mennyei atya szájából” eredeztetik.

¹⁷⁸ Keresztény teozófus és költő, aki ritka kivételként zsidó tanítóktól sajátította el a kabbalisztikus tanokat. A mintegy 2500 oldalas gyűjteményes kötetében addig Európában ismeretlen kabbalista – többek között a Zóhárhoz kapcsolódó – szövegek fordítását közölte, s ezzel kétszáz évre meghatározta a kabbala keresztény közegben folytatott kutatását. Gershom Scholem: A kabbala helye az európai szellemtörténetben II. Bp., 1995, 168., 188.

¹⁷⁹ K. V. Preobrazsenyszkaja: Szpor o Sofii. Ego isztoki i szledsztvija // Minuvseje i perehodgyaseje v zszizni i tvorcesztve VI. Sz. Szolovjova, Matyeriali mezsdunarodnoj konferencii 14-15 fevralja 2003 g. Szerija „Symposium”, vipuszk 32. Szpb., 2003, 75.

¹⁸⁰ Novgorodban, Kijevben, Polockban, Vologdában, Tobolszkban és Arhangelszkben találhatók ilyen ikonok, melyek Sophiát Krisztustól és az Istenanyától is különböző női alakként ábrázolták.

¹⁸¹ Azt a hivatalos egyházi álláspont is elismerte, hogy Oroszországban a Sophia-ikon tisztelete nem volt egyértelműen szabályozott. A Sophia-ikonok ugyan csak a XV. században terjedtek el Oroszországban, s azonnal vitákat váltottak ki, ami a Sophia-eszme egyedi, sajátosan orosz értelmezésére utal. A hivatalos teológiai szemlélet szerint Sophia nyugati szellemi

Meglátásunk szerint a *Sophiában* Szolovjov azt a misztikus tapasztalatot kívánta racionális diskurzus keretében feltárni, melyben a Sophiával való három találkozás során részesült, és melyet bölcslete egyik szegletkövévé tett meg. A tudás közvetlen megszerzésének igénye az akkori metafizikaellenes filozófiai közéletben teljességgel idegen volt, sokkal jellemzőbb volt a szubjektum és a tudás objektuma (Ding an sich) közötti (áthidalhatatlan) szakadékra épülő szemlélet. A jelenségvilágon túlemelkedő személyes tapasztalat koncepciója még visszavezethető volt a korai keresztény bölcslethez, Szolovjov ebből azt az eredeti következtetést vonta le, hogy az ideális világ azonosítandó a nem-léttel, melyet interszónális úton, a lélek és a szellem eszközeinek segítségével tartott közvetlenül megismerhetőnek. Vagyis a jelenségvilágon túli szférát is személy-szerűnek tekintette, melynek neve Sophia.

Sophia feltárja a világ titkát

Mivel a *Sophia* töredékes, helyenként vázaltszerű írás, ezért igyekszünk a szolovjovi meglátásokat a későbbi rendszer tükrében, más tanokkal összefüggésben rekonstruálni, ám eközben óhatatlanul is kiütköznek a befejezetlenségből adódó éles logikai váltások, tisztázatlanságok.

Az egyetemes tan elvei című, valamint az azutáni, cím nélküli értekezésekben Szolovjov abból indult ki, hogy az ember metafizikai szükséglete megkérdőjelezhetetlen. Ezt abból az egyetemi éveiben már megfogalmazott gondolatból vezette le, hogy az ember csak akkor lehet boldog, amennyiben ismeri az igazságot, hiszen ezáltal az általános elvek birtokában morálisan helyes életet élhet. A legfőbb erkölcsi célok és végső igazságok azonban a jelenségvilágban nem ragadhatók meg közvetlenül, következésképp a bennünk élő szellemi késztetés arra ösztönöz, hogy meghaladjuk ezt a természeti vagy tapasztalati valóságot. „Mivel ez a metafizikai szükséglet, illetve a belőle adódó értelmi és morális tevékenység együttesen az ember megkülönböztető jellegét, vagyis egyedi lényegét képezi, ezért az embert mint metafizikai lényt határozhatjuk meg ...”¹⁸² Az ember metafizikai jellegére utal Szolovjov meglátása szerint a nevetés is, melyre az élőlények világában csak az ember képes. Ezt azzal indokolja, hogy a természeti törvényszerűségeknek kiszolgáltatott állatok képtelenek felülemelkedni a természet determinálta ösztönlétükön, szemben az emberrel, aki

hatásra jelent meg Oroszországban – Boethius és Alkuin tanainak hatására. Alkuin teremtette meg magát a Sophia-liturgiát, amit a chartres-i iskola „világlélek” koncepciója fejlesztett tovább. Ezt Losszkij fejtette ki a *Szpor o Szofiji* című munkájában.

¹⁸² VI. Sz. Szolovjov: *Sophia* // V. Sz. Szolovjov: *Polnoje szobranije szocsinyenyij i pizsem*, 2., 2000, Moszkva, 11.

szabad. Szabadsága abból adódik, hogy nem csak egy világhoz tartozik, hanem a tapasztalati valóságon túli világnak is részese, azaz lét-felettsége megkérdőjelezhetetlen¹⁸³.

Figyelemre méltó, hogy Szolovjov ebből az antikvitásból eredeztethető filozófiai toposzból (az ember két világ szülötte) kiindulva olyan egyedi bölcséleti arkhimédészi pontot tudott transzformálni, mely egész munkásságán végigvonul, személyiségének egyik megélt-gyakorolt, specifikus vonása volt, mely legkiérleltebb művének, az *Opravdanyije dobra*-nak is konstitutív elemévé vált. A nevetés metafizikai kontextusba ágyazása is jelzi, hogy a szolovjovi bölcsélet nem bontható élesen elkülönülő szakaszokra, hisz a nevetés szimbólumként vonult végig munkásságán, másrészt a szolovjovi nevetés a bölcselővel folytatott társalgások nélkülözhetetlen velejárója, mintegy Szolovjov sajátos védjegye volt. A nevetés mellett Szolovjov olvasatában még a művészet, a költészet és a vallás nyújt egyértelmű bizonyosságot az ember metafizikai adottságára és jellegére.

Az ember azonban olyan reális és konkrét metafizikai lény, aki a jelenségek mögötti lényeket a megismerés során tudati szinten ragadja meg, ebből adódóan a metafizikai megismerés közvetlenül a feltétlenhez vezet el bennünket. A metafizikai megismerés első szintje az, amikor a belső tudatállapota révén az ember közvetlenül találkozik a lényeggel, a jelenségek hordozójával. Ez a lényeg olyan lehetőség, erő (δυναμις), mely az érzékelés, gondolkodás és akarat alapja, mely a személyes és szellemi öntudat. Ám az általunk tapasztalt lényeknek, öntudatnak a feltétele az Abszolút létező, mely három formában nyilvánul meg. Első formája az ömagánál lévő Abszolút létező, mely a lét lehetősége, mely az objektív, reális léthez viszonyítottan nem-lét, hanem csak tiszta szubjektum, „a lét szubsztrátuma, υποκειμενον-ja, tiszta nem-lét, negatív szabadság.” (abszolút (univerzális) anyag, prima materia, a lét potentia-ja). Viszont magában hordozza a lét lehetőségét, de maga az Abszolút nem-lét, ezért összességében a pozitív léthiány folytán a létvágy jellemzi.¹⁸⁴ Mivel a szubsztrátum, szubjektum nem lehet meg objektum nélkül, ezért az abszolút potentia is megköveteli az abszolút létet. Ennek az akaratnak az eredménye az idea. Amikor az Abszolútum megnyilvánul, reális és objektív létté válik, de az Abszolútum nem korlátozza, pozitív módon szabad, vagyis úgy „birtokol, hogy őt nem birtokolják”¹⁸⁵ (abszolút forma). Azáltal, hogy a prima materia meghatározódik, az Abszolútum az objektív lét formáját ölti, s ez is különböző szinteken realizálódik. Az első szint az ideálisnak a képzet belső aktusa révén történő elkülönülése, melynek eredményeképpen megszületik az értelmi forma, az idea, a

¹⁸³ Vö. Szilágyi Ákos: A megváltó nevetés // Pannonhalmi Szemle 1998/2. 17-28.

¹⁸⁴ Szolovjov ekkor még nem a pozitív semmi fogalmát használja, hanem a pozitív nemlét terminusát, a super-esse, illetve plus quam esse értelemben. Vö. Uo. 47-49.

¹⁸⁵ Uo. 39.

Λογος, Νοϋς (ész). Az Abszolút létező harmadik formája a szabad létként vett *szellem*, mely a konkrét lét és élet cél-oka (abszolút cél). A reális elkülönülése, az érzékelés aktusa révén kialakul a reális forma, a test, vagyis a Lélek. Az általában vett Szellem (Abszolútum) olyan szubsztanciális és megbonthatatlan egység, melyet önmaga megnyilatkozása-ellentéte nem tud megsemmisíteni, azzal együtt létezik.

Mivel az abszolút elv minden létező princípiuma, ezért minden dologban benne rejlik, következésképp megismerhető. Ez alapján Szolovjov metafizikájában a hegelizmus közelálló dinamikus panteizmus rendszere bontakozik ki, annak ellenére, hogy a reális létezőket alapvetően olyan önálló létezőknek kívánja láttatni, amelyek az Abszolútum függvényei, de nem maga az Abszolútum. Mivel Szolovjov ezt axiómának tekintette, ezért nem is fordított kellő gondot arra, hogy a panteizmusnak akár a látszatát is elkerülje, ezért igazat adhatunk azoknak a bírálóknak, akik Szolovjov rendszerében erőteljes panteista vonásokat látnak, viszont elfogadhatatlannak tartjuk azt a feltételezést, hogy ez a fajta panteizmus gnosztikus alapokra vezethető vissza. Épp ellenkezőleg, a gnosztikusok világképében az anyagi valóság világa élesen szembeállítódik az égi aionok világával, és Sophiának, illetve az általa létrehozott entitásoknak többek között az a szerepük, hogy a rossz által átjárt anyagi valóságot távol tartsák, s az embert ebből úgy tudják kiemelni, hogy közben az anyagi szféra ne szüremkedhessen át.

Szolovjov tehát az Abszolútum három hüposztazisát különböztette meg: az első hüposztazisz (a Szellem mint olyan) aktuálisan (önmaga számára) létezik, benne az egység abszolút. A második hüposztaziszban a szubsztanciális egység csak potenciális, benne megjelenik a reális és ideális sokféleség – de csak a lehetőség szintjén (Ész). A harmadik hüposztaziszban a reális sokféleség mint aktus tételeződik (Lélek). A szellemi, az ideális és a reális sokféleség közötti egység az abszolút szeretet révén teremthető meg. Mivel a reális, tényleges sokféleség is az abszolút elvből fakad, ezért az a viszály és gyűlölet forrása is egyben. Azonban Isten (Abszolútum) lényege, a szeretet és az egység felülkerekedik a viszályon és a gyűlöleten, de ehhez először ez utóbbinak potenciálisan és reálisan is meg kell nyilvánulnia. A Lélek először létrehozza az ésszel ellentétes Sátánt, majd a Demiurgoszt¹⁸⁶.

A világ építőkövei, az atomok Szolovjov szerint három elemből állnak: a) pozitív vagy női elemből, mely a vonzerő és az inercia képviselője; b) negatív, aktív vagy férfi elemből, mely ellenerőként hat, illetve c) szintetikus elemből, melynek köszönhetően a két előző nem oltja ki egymást, hanem elementáris egységgé alakul. Az Abszolút triadikus jellege

¹⁸⁶ Bár a gnosztikus tanok sem egységesek, ám mindenképpen gnosztikus hatásnak tudható be, hogy Szolovjov a Demiurgoszt negatív, a Sátánnal összefüggésben álló tényezőként kezeli.

az atomok szintjén is megnyilvánul: a vonzás és tehetetlenség a magában való lét, a vágy; az ellenállás a máslet, vagy érzékelés, kettejük egysége pedig a magánál való lét, amit Szolovjov léleknek nevez. A világfolyamat célja pedig az, hogy minden létezőben az isteni szellemiség nyilvánuljon meg, ami az istenség materializációja révén lehetséges csak. Ezáltal az individuális és univerzális egysége az optimális állapot, de ez a lehetőség a létezők közül csak az emberben adatik meg, általa a Szellem, az Ész és Sophia reális egységet alkothat. Szolovjov *jelen esetben* Sophián a Lélek és a Logosz egységét érti, amely úgy valósul meg, hogy a(z emberi) lélek érzékelvén az abszolút és relatív lét közötti különbséget passzívvá válik, késnek mutatkozik az isteni igazság befogadására, a Logosz pedig kiválasztja erre a legalkalmasabb „helyet”¹⁸⁷. Az iszlám körében Jézusra alkalmazott Isten lelke megnevezést Szolovjov e tekintetben igen találónak tartotta.

Mint láthattuk Szolovjov a világ triadikus rendszerét az Abszolútum hüposztatikus hármasságaként értelmezte, krisztianizálta az egység és a sokaság közötti viszonyrendszert. Már ezekben a korai felvetésekben, kidolgozatlanak mondható gondolatokban is felismerni véljük Szolovjov igazi jelentőségét. Meglátásunk szerint azzal gazdagította az orosz és részint az egyetemes filozófiát, hogy a keresztény diskurzus keretei között kimutatta: a Sok és az Egy között két közvetítő láncszem van. Az egyik a Káosz és a Kozmosz között teremt kapcsolatot, ez a Világlélek, a Sophia; a másik pedig az Istent és az emberiséget összekötő istenemberség eszméje, mely által az Isten és az ember újfent közvetlenül kapcsolatba léphet egymással. Az ember nélkül ugyanis Isten sem nyilváníthatja ki teljességgel önmagát, társak a teremtésben. Ez az alapállás vezethet az egészséges emberi öntudathoz, melynek tudatában az ember már nem játszik istent, aki külső támogatás nélkül is képes világot teremteni, habár alantas, kiszolgáltatott lény, de egy gépezet pótolható fogaskerekének lealacsonyító szerepét sem kell magára öltenie. Ezen egészséges öntudat olyan inspiratív, konstruktív értékrendhez juttathatja az embert, mely képes értelmet kölcsönözni a létnek, mely a végeesség felől nézve először idegennek, megfoghatatlannak tűnik. Az újfajta létfelfogás pedig az emberi szféra, illetve a kozmosz kiteljesítésére ösztönöz. Cselekedni persze, kellő felelősségtudat nélkül igencsak kockázatos, ezt nem győzi elégszer hangsúlyozni Szolovjov, amikor a Káosz, a Világ önállósulási törekvéséről értekezik. Isten a szeretet folytán oly nagy szabadsággal ruházta fel a világot, hogy az akár Istentől függetlenül is tételezhette magát, melynek végül az lett a következménye, hogy egymástól elkülönülő, állandó harcban álló elemek sokaságára esett

¹⁸⁷ Szolovjov a vallások történeti vizsgálata révén jutott erre a következtetésre, voltaképpen a Mifologicseszkiy processz v drevnyem jazicsesztye című korábbi írásában kifejtett nézeteit összegezte. VI. Sz. Szolovjov: Sophia // V. Sz. Szolovjov: Polnoje szobranije szocsinyenij i pisem, 2., 2000, M., 61.

szét. Ezt az állapotot csak a törvény, a rend helyreállításával lehet kiküszöbölni, s mivel erre csak az ideális emberiség képes, ezért ez óriási teher és felelősség, mely átgondolt koncepció és módszer nélkül nem realizálható.

Az első dialógusban a Kelet és Nyugat metszéspontján álló filozófus az emberiség jövője felől érdeklődik Sophiától, akit Szolovjov a párbeszédben a misztikus élmények megszemélyesített alakjaként szerepeltetett. A beszélgetés indításakor nem gondol az olvasó arra, hogy a filozófus és Sophia folytat majd párbeszédet, mert a Filozófus abban reménykedik, hogy Sophia kinyilatkoztatja az igazságot, feltárja „a három világ titkait és az emberiség jövőjét”. Az atyák hite, a kereszténység és az igazság (melyet Sophia képvisel) közötti összefüggés felemlítése azonban már arra utal, hogy Szolovjov nézetei és Sophia titka többé-kevésbé egybeesnek, s ezt a feltételezésünket erősíti meg Sophiának a történeti kereszténységről kimondott bírálata is. Bár Szolovjov nem fogalmazott nyíltan és konkrétan, ennek ellenére nagyon élesen bírálta az egyes keresztény felekezeteket: a „pápaságot” (véltetően a katolicizmust) amiatt róttá meg, mert ahelyett, hogy az évszázadok során rárakódott vértől és szennyből megtisztult volna, ehelyett a tévedhetetlenség dogmáját mondta ki. A protestantizmus tehertétele az, hogy megosztott és tehetetlen, hinni akar, de többé már nem képes hinni. A tudatlanság, a rituálékba való belefeledkezés, a papok és a világi vezetők álszentsége egy harmadik felekezet sajátossága, s Szolovjov ugyan nem mondta ki nyíltan, de későbbi művei alapján több mint valószínű, hogy mindezt az ortodox egyházra vonatkoztatta.¹⁸⁸ Ezek helyett a felekezetek helyett egy olyan egyetemes egyházat tartott szükségesnek, amely Krisztus útján az igazságot képviseli. Mintha Szolovjov az ifjúkori leveleiben felvázolt életprogramot visszhangozta volna, amikor az igazság átformáló szerepére, az egyetemességre alapozott egyház eszményéről szólt. Az egyházat egy olyan hatalmas fa gyümölcsének nevezte, amelynek gyökere az ókereszténység, törzse pedig a középkori vallás; a katolicizmus, illetve a modern protestantizmus viszont olyan elszáradt és terméketlen ág, melyet le kell metszeni. „Amennyiben az egész fát tekinted a kereszténységnek, akkor az egyetemes vallás, kétség nélkül csak a kereszténység végső termése, a tökéletes kereszténység maga; ha pedig csak a gyökérzetet vagy a törzset tekinted annak, akkor az egyetemes vallás nem a kereszténység.”¹⁸⁹ A kereszténység bírálata ettől kezdve vezérmotívumként vonul végig a szolovjovi gondolatrendszerben, de alapvetően nem a kritikai élt kell hangsúlyoznunk, hanem azt a törekvést, miszerint létrehozható a valóban egyetemes egyház.

¹⁸⁸ Uo. 75-77.

¹⁸⁹ Uo. 77.

Hogy egyetemessége ellenére sem egy absztrakt vallásról van szó, azt Sophia azzal is hangsúlyozta, hogy a „vallások pozitív szintézise” magában foglalja a vallás, a filozófia és a tudomány szintézise mellett a belső (szellemi) és külső (politikai és társadalmi) élet szintézisét is. „Ezáltal több lesz mint vallás, többé már nem ellentétes az emberi élet egyéb szféráival, hanem magába illeszti azokat.”¹⁹⁰ Ez kellő cáfolatát adja mindazoknak a kritikai észrevételeknek, melyek absztrakcióval és panteizmussal vádolták az egyetemes vallás koncepcióját, a fejlődés, illetve újabb ágak és termékek ígérete pedig a további belső tartalmi gazdagodás felé mutat, ami meglátásunk szerint mindenféle statikusság és panteista értelmezési kísérlet ellen hat.

Az egyetemes vallás csak abban az esetben válthatja be a hozzá fűzött reményeket, ha az abszolút elvből táplálkozik. Ennek bizonyosságát Sophia a jelenség és a lényeg közötti gnoszeológiai összefüggés révén mutatja ki, a jelenségek megismerésén túllépve jutunk el az abszolútum feltételezéséig, majd megismeréséig. A korábbi értekezésekben már több nézőpontból is igazolta, hogy az attribútum jelenlétének szükségszerű feltétele a szubsztrátum, az attribútumok hordozója, csak hogy a lényeget, a szubsztrátumot önmagában közvetlenül nem vagyunk képesek megismerni, csak a jelenségek által. Mivel a jelenségek kifejezik a szubsztrátum valamely aspektusát, ezért értelmi úton az összes jelenség együtt-látása révén ismerhetnénk csak meg magát a lényeget, de az összességen ebben az esetben nem számszerűséget értünk, hanem egyfajta rendet, rendező elvet. Az abszolút elvet ebből következően a jelenségek viszonyában és hierarchiájában érhetjük tetten. Ez a jellegzetesen szolovjovi gondolatmenet a spinozai *omnis determinatio est negatio* tétel erőteljesen apofatikus színezetű szemlélete révén próbálja megragadni az abszolút elv fogalmát. Ha a létezők összességét létnek tekintjük, akkor az abszolút elv maga a nem-lét, mégpedig olyan nem-lét, mely magában foglalja annak ellentétét, a létet, amely belőle ered. Vagyis a nem-lét a lét ereje (*energeiája*), a lét pedig a nem-lét állandó attribútuma. Mivel a nem-lét képes meghaladni azt, aminek a lehetősége, vagyis a létet, ebből kifolyólag az abszolút elv *superens* (*υπερουσιος*).

Szolovjov mint minden jelentősebb írásában, itt is kitért a Nyugat-Kelet oppozícióra, amiben igen érdekes kettősséget vél felfedezni. Ebben egyértelműen annak a jelét látjuk, hogy Szolovjov nem abszolutizálta egyik történelemformáló erőt sem, ráadásul a kritikai vizsgálat nem egyik vagy másik elv megszüntetésére irányult, hanem arra, hogy az organikus egység minél szerveesebb részévé avathassa az adott történelmi erőt. Ezzel is az egyetemes egység

¹⁹⁰ Uo. 79.

összetett, mindazonáltal belső, rendezett jellegét kívánta láttatni, hogy tanulságként, mintául szolgálhasson.

Míg a fent jellemzett abszolút elvnek az egyszerűség és az egység a legfőbb attribútuma, addig a létre a sokféleség a jellemző. Mivel az abszolút elvet először Keleten ismerték fel, ezért ott arra törekedtek, hogy az embert távol tartsák a véges, korlátolt léttől. De ez félreértésen alapszik, mivel nem ismerték fel a *εν και παν* belső tartalmát, Keleten csak az egy-ségre koncentráltak, ezért elidegenítették az élettől a vallást és az embert. Ezzel szemben Nyugaton a formák és az individuális jellegek sokaságának oltárán áldozták fel az abszolút és szubsztanciális egységet, amelyet pusztán „külső rendnek” tartottak. Ilyen külső rendnek minősült Nyugaton az Egyház, az állam és a társadalom is. „Az egyetemes vallás hivatott arra, hogy a maga igazságában egyesítse ezt a két tendenciát, hogy megismerje és megvalósítsa az igazi *εν και παν*-t.”¹⁹¹ (Vö. *Három erő* című írása)

Az első triád következő párbeszéde (*Az abszolút elv mint kettősség (a dualizmus elve)*) az Abszolútum megvalósulására és a létezők hierarchikus rendjére vonatkozó kérdéseket taglalta. Amikor az Abszolútum realizálódik, létrehozza önmagából a létet, akkor nem fordul szembe a maga ellentétével, nem is fogyatkozik általa, hanem tökéletessége nyilvánul meg azáltal, hogy az egység elve mellett a sokféleséget is érvényre juttatja, így egyszerre lesz abszolút és végtelen, illetve relatív és véges. Ez a látszólagos logikai ellentmondás a szeretet révén oldható fel: a szeretet során az ember is lemond magáról, a másikat tételezi, de eközben az ember nem veszíti el önmagát, a másikat viszont egy magasabb szinten tételezi. A lét (a természet) sokfélesége csak a szeretet organizáló elve révén létezhet.

Ezen a ponton kettőzi meg először – ha nem is egyértelműen – Szolovjov az Abszolútumot, amikor kijelenti, hogy „... az abszolút szubsztancia örökké és szükségszerűen oszlik két pólusra: az egyik az abszolút egység elve [Szellem]..., a másik a sokféle lét és fenomenális formák elve, illetve teremtő ereje [a szeretet].”¹⁹² Az önmagát a külvilághoz viszonyítottan tételező, minden sokféleségtől, vágytól, gondolattól mentes egyszerű és mozdulatlan egység tehát a Szellem. Az Abszolútumban benne rejlik a lét közvetlen lehetősége, amit Szolovjov anyagnak nevez, ám az Abszolútummal való kapcsolata ellenére sem azonosítható az abszolút elvvel. Az abszolút elv és a világanyag egyaránt különböznek a léttől, de nem nem-lét, nem semmi egyik sem, hanem a semmi és a lét közötti entitások, lét-potenciák. Csak míg az abszolút Szellem pozitív potencia, a lét felett áll, addig a materiális elv szükségszerűen törekszik a lét felé, ezáltal negatív potencia, azaz mint léthiány jelentkezik. A

¹⁹¹ Uo. 91.

¹⁹² Uo. 95.

lét felé vágyakozás képezi a szeretet lényegét, mely az abszolút elv alsó szintjeként, azaz akaratként, természetként, szükségszerűségként, erőként nyilvánul meg, egyszóval anyagként. Ez az anyag az ókori görög filozófusok $\omega\lambda\eta$ fogalmával azonos, mely forma, mennyiség és minőség nélküli, szellemmel átítatott szubsztrátum.

Szlovjov nem tért ki kellő részletességgel arra, hogy konkrétan miként is értelmezendő az anyag fogalma és jellemzői, ráadásul nem tisztázta a korábbi értekezésben ugyancsak zavarosan taglalt prima materiának az Abszolútumhoz való viszonyát sem, pedig erre mindenképpen ki kellett volna térnie ahhoz, hogy elhárítsa magáról a panteizmus rendszeresen visszatérő, már-már sematikus vádját. A megválasztott formával ugyan indokolatlanul bonyolultabbá és homályosabbá tette saját gondolatmenetét, mindazonáltal érthetőnek tartjuk, hogy a 23 éves ifjú bölcselelő a párbeszédesszerű szerkesztéssel is arra törekedett, hogy még dinamikusabbá tegye a végső dolgokra irányuló gondolatmenetét, s nem az volt az elsődleges célja, hogy az egyes gondolati (rész)elemeket vegytisztán tárja az olvasók elé. Annál is kevésbé állja meg a helyét a túlzott kritika, hiszen műve nem lezárt, befejezett egész. Azonban azt sem hallgathatjuk el, hogy későbbi műveiben is megfigyelhető ez a tendencia, s annak ellenére, hogy műveivel egyértelműen jelezte, távol áll a panteizmustól, sőt e tekintetben Hegelt bírálta, ennek ellenére bölcseletét jellemző teológiai és kozmológiai általánosítás épp az előzetes szándékkal elentétes hatást kelt. Mindez annak ellenére igaz, hogy nemcsak az egyház, hanem a bölcseleti közélet is gyakran számon kérte rajta a tiszta monizmus hiányát.

Tovább bonyolítja a gondolatmenetet azáltal, hogy az anyagot (prima materia) a Szellem közvetlen természeteként tüntette fel. A Szellem az anyag szubjektuma, s mivel állandó kölcsönhatásban állnak, így nehezen észlelhetők a kettejük közti különbségek. Ennek ellenére, hogy itt nem tisztázta kellően az Abszolútum két aspektusának viszonyát, mégis fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy Szlovjov igen nagy horderejű gondolatot vetett fel a Szellem és az anyag egyaránt örök és szükségszerű jellegének tételezésével, hiszen ha a Szellem alárendeltjeként is, de az anyag az abszolút elv tartalmaként, aspektusaként megszűnt kárhóztatott, istentelen kategória lenni. Ezzel megalapozta a későbbi vallásfilozófiai reneszánsz gondolatvilágának egyik alaptételét, emellett Bergyajev szabadságkoncepcióját és Sz. Bulgakov „vallásos materializmusát.”

A triád harmadik párbeszédében rendkívül nagy horderejű kérdéseket boncolgatott, ezek kifejtetlenségükben is meghatározzák az egész későbbi szlovjovi rendszer vezérfonalát. Először a Szellem, az Ész és az anyag viszonyát taglalta: az Abszolút Szellem a maga mását gondolatban mint ideát fogta fel, így jött létre az Ész (az ideális egység elve), amely a

Szellemmel szemben mint Ego tételezi magát, de az én és nem-én kettőssége a Szellem és Ész kapcsolatára nem vonatkoztatható. Az anyagi princípium azonban általános és reális lételvként a Szellemben mint az ideális nem-én vágya jelentkezik (akarat), és létrehozza az Észben az ideát. Ezzel egyidejűleg a Szellem az Észben mint a nem-én reális vágya nyilvánul meg. Az anyagi vágy és a tiszta Szellem között helyezkedik el tehát az Ész, mely az anyagi elvre ható aktív princípium (szubjektum). A prima materia mint nem-én objektumként viszonyul az Észhez, egyúttal hat az Észre – kettejük küzdelme a fejlődés. Ennek a fejlődésnek a kezdete az Ész lényegi szubjektivitása, termései pedig az ideák (ideális objektumok), melyek egyszerre individuálisak és egyetemesek, ugyanis individualitásuk fokozódásával (egyre több elemet és kapcsolódási pontot képezve önmagukon belül) mind egyedibbé válnak, ezáltal egyre univerzálisabbá „tágulnak”. Az Ész ideális világán belül fázisokra bontható folyamat játszódik le, melyet a filozófia a dialektika segítségével tud leírni¹⁹³.

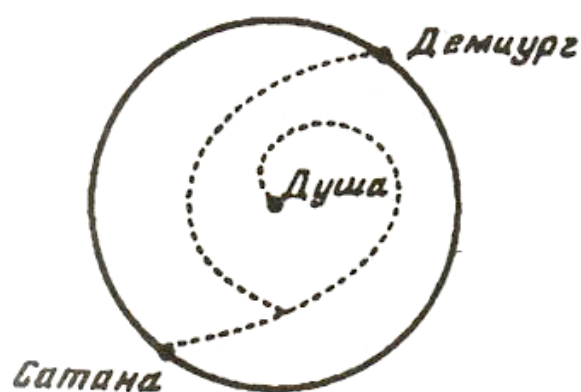
Először az istennel ellentétes princípium hatása érvényesül, mely az idegen lét, a nem-én ideájaként nyilvánul meg, melynek formája a test. Azáltal, hogy az ideák testi formához jutottak, elkülönültek egymástól, ám az Ész egységesítő elve reális egységbe vonja őket, amely egységet Szolovjov Léleknek, világléleknek nevez. „Az Ész olyan Szellem, mely belép az ideális folyamatba; a Lélek olyan Szellem, mely a reális folyamat részese. Az Ész az abszolút elv ... első teljes megnyilvánulása, a Lélek a második ...három hüposztaszisz van [melyek mindegyike] az egyedi világ princípiuma: a Szellem a tiszta szellemek világa [organizmusa]; az Ész az értelmek és ideák világa, s végül a Lélek a lelkek világa.”¹⁹⁴ A három hüposztaszisz egymásra utalt, szoros kölcsönhatásban állnak, de ez az önállóságukat nem csorbitja, mert egy olyan egységes organizmust alkotnak, melynek része a Szellem, az Ész, valamint a testtel együtt a Lélek. A Filozófus azonban kétli, hogy ilyen organizmus valóban létezne, legfeljebb csak absztrakt logikai kategóriaként beszélhetünk róla. Ebben a kijelentésben nem nehéz felismerni a Hegel ellen irányuló kritikát. A beszélgetőtárs, Sophia ezzel szemben nemcsak lehetségesnek tartja, hanem meg is nevezi a „konkrétan megnyilvánuló abszolút létezőt”, a „nagy Embert”, amely a három hüposztaszisznak megfelelően három ember: a (nőnemű) szellemi Ember, a (hímnemű) racionális Ember és a (nemek feletti) lelki Ember.

¹⁹³ Szolovjov a dialektikának (Platón és Hegel nyomán) szerfelett nagy jelentőséget tulajdonított, voltaképpen minden további vizsgálódása eszközét látta benne. Ezért határozta el a Sophia publikálásának elmaradását követően, hogy doktori disszertációjának megalapozásaként logikai, pontosabban dialektikai tanulmányokat folytat, következő szemeszterbeli előadását is ebben a témakörben hirdette meg.

¹⁹⁴ VI. Sz. Szolovjov: Sophia // V. Sz. Szolovjov: Polnoje szobranijje szocsinyenyij i pizsem, 2., Moszkva, 2000, 111-113.

A fenti párbeszédben a Sophia-problematika egyik legtisztázatlanabb elemével találkozhattunk, ami Sophia teremtett és nem-teremtett jellegének együttes megjelenítéséből adódik. Szolovjov panteisztikus színezetű szemlélete egyébként sem tisztázta a teremtő és a teremtett világ közötti különbséget, emellett meglátásunk szerint itt az a kényes helyzet állhat elő, hogy két Sophiát tudunk egymástól elkülöníteni – egyik az Abszolútum anyagi, testi megvalósulása, amely szubsztanciálisan egy marad továbbra is az Abszolútummal, vagyis nem tekinthető teremtettnak (ő Isten Bölcsessége); a másik az Abszolútum másletének, tükörképének felel meg, amely elkülönül tőle, anyagi, testi vonatkozásokat vesz fel, s e tekintetben teremtettnak mondható. Ezt a kettősséget Szolovjov is érzékelte, későbbi írásaiban igyekezett a problémát racionálisan értelmezni, ám megnyugtató következtetésre nem jutott – úgy véljük, a tárgyból adódóan az apofatizmus a diszkurzív megközelítés fölébe kerekedett.

A *kozmosz és történelmi folyamat*-ot taglaló utolsó párbeszédben a Filozófus világának, vagyis a tapasztalati valóságnak a bemutatására vállalkozott Sophia. Ezt a világot a Szellemtől és Észtől különbözőnek, a Lélek és test szférájához tartozónak nevezte, amely magában hordja a lét, valamint az istentől való szabad elkülönülés lehetőségét. A Lélek felébresztette a benne szunnyadó démonikus erőt, melynek hatására a potenciálisból aktuálissá, személyes létté válik. A Lélek elfordult az Észtől, ezáltal külsővé, természetivé vált, s a továbbiakban Szolovjov Demiurgosznak nevezett, feladata pedig a külső természet formálása lett. Az önmagáért létező külső realitás elvét, amely személyes létként nyilvánul meg, az ifjú bölcselő kozmikus Szellemnek avagy Sátánnak nevezte. A Lélek, a Sátán és a Demiurgosz viszonyát Szolovjov ábrázolta is:



Mivel a Lélek elfordult a többi hüposztazisztól, ennek folytán elvesztette eredendő funkcióját (a természeti Ész irányítása), „... a felfüggesztettség, a legfőbb szenvedés állapotába került, élő halottá vált. „, vagyis egy ideig nem részesülhet az isteni hatásból.¹⁹⁵ Ezt az áldozatot a Léleknek voltaképpen azért kell vállalnia, mert ahhoz,

hogy el tudja utasítani az istenellenes létezés, ahhoz először azt empirikusan meg kell tapasztalnia. Az öntételezés káros hatása abban mutatkozott meg, hogy az egoizmus kerítette hatalmába a Lélek világát, a szeretet és az egység organizáló ereje tehát egyelőre nem hat,

¹⁹⁵ Uo. 119.

mivel azt a Lélek eredetileg az Észől nyerte. Az elemek viszálya és a harca közepette sem feledkezik meg azonban a Lélek önnön isteni származásáról.

A Lélek két „szülöttének ...fiának”, vagyis a Sátánnak és a Demiurgosznak, akit „egymástól elválaszthatatlan szubsztanciának”¹⁹⁶ tekintett [!], két egymással ellentétes feladatot jelölt ki. Noha a Sátán a kozmikus anyag elveként az összes öntételező elemet egyetlen közös pontba kívánja sűríteni, Demiurgosz (a „kozmosz Ész”) ezt megakadályozza, külső, formai rendezőelv alapján szervezi össze ezeket az elemeket, így jön létre a tér. A Sátán a Demiurgossal folytatott harc során megteremti az időt (különböző állapotoknak egy létezőbe való sűritése, ergo állapotvált(ak)ozások, mozgások sora), a Demiurgosz pedig a teret (elemek sokaságának együttlétezése). „A Sátán és a Demiurgosz közötti küzdelem képezi a kozmikus folyamatot, a kozmogóniát”¹⁹⁷, amelyen belül a Sátán a kozmikus folyamat aktív, a Demiurgosz a formai oka, a realizált Lélek a cél-ok, a lélek pedig a folyamat anyaga, szubsztátuma. A harc során a Sátán az atomok-monádok egy részét kisajátítja, bennük az inercia dominál, általuk jön létre a tulajdonképpeni anyag. Demiurgosz a monádok egy másik részét uralja, éterré és megfoghatatlan cseppfolyós anyaggá (fluid) formálja azokat, általuk képződik a fény, a magnetizmus és az elektromosság. Demiurgosz „éter-hadserege” révén rátámad a sátáni központra, és azt a szférák sokaságára szakítja, kozmikus testek tömkelegét hozva ezzel létre. De ezzel sem éri be Demiurgosz, tovább bontja a kozmikus testeket, azokat a maga éterébe burkolja. A Sátán azonban ellenáll, erre Demiurgosz cselhez folyamodik, melynek köszönhetően megszületnek a bolygók, többek között a Föld is, mely a legdifferenciáltabb, a leginkább organikus égitest lett, így vált alkalmassá arra, hogy a Lélek hatását befogadja.

Ekkor a világlélek megkezdi földi működését, megteremti az eleven lelket, vagyis magát az organizmust. A világlélek ekkor nem a semmiből fog teremteni, hanem a már adott, a Sátán és a Demiurgosz által birtokolt anyagot formálja át, ami az első, paleológiai stádium kezdete is egyben, melyet a zoológiai követ majd. A teremtés különböző stádiumai a darwini evolúcióelmélethez hasonlóan küzdelem eredményeképpen követik egymást, de ez a fejlődés nem egyenes vonalú, hanem számos kitérővel, zsákutcával terhelt. A tellurgikus stádiumban jelenik meg a tökéletes organizmus, az ember, aki egyelőre kettős jellegű – a férfiben még erőteljesen érződnek a démiurgoszi vonások, a nők már mentesültek ettől – ebből adódóan az emberi nemben belül is újratermelődik a kozmikus viszály. A kozmikus fejlődés végcélja viszont a léleknek és Istennek a lélekben való megnyilvánulása: ami a „legtökéletesebb

¹⁹⁶ Uo. 125.

¹⁹⁷ Uo. 127.

egységnek a legtökéletesebb sokaságban való megteremtése, vagyis a tökéletesen teljes és ugyanakkor a teljesen különböző létező, a tökéletes organizmus világra jötte.”¹⁹⁸ Az ember csak akkor lesz tökéletes organizmus, ha nem önálló individuumként áll elő, hanem Emberiséggént, vagyis a fő cél a tökéletes társadalmi organizmus megteremtése. Ehhez azonban csak rögzös úton juthat el, mivel a Sátán is befészkelte magát az emberbe (egoista akarat, elkülönülés, hatalomvágy), és a Demiurgosz is befolyása alá vonta az embert, mégpedig a (formális) törvénykezés révén (Demiurgosz ugyanis a Sátán bukását követően „kisajátította az államot”). Az ember egy hosszú mitológiai folyamat különböző szakaszain (uránikus vagy asztrális, szoláris, tellurgikus vagy organikus) átverekedve magát önnön lelke és értelme szabad birtokosává válhat.¹⁹⁹ A mitológiai szakaszt a történelmi folyamat váltja fel, melynek három főszereplője is akad: az *indiaiak*, akik belátják, hogy minden létező és nemlétező egyaránt semmi, pusztá illúzió, álom; a *görögök (és rómaiak)*, akik először fogadják be az örök Logosz hatását, ám Demiurgosz-konceptiójuk révén ezt alaposan félreértelmezik, ezért csak a Logosz eszméjét, az ideákat voltak képesek befogadni; valamint a *zsidók*, akiknél a lelket már átjárja az isteni Szellem. Szolovjov itt voltaképpen az ifjúkori mitológiatörténeti koncepcióját ismételte meg.

Szolovjov minden mélyebb összefüggés és magyarázat nélkül sajátos antropológiai tipológiákat állított fel, melyek a történelmi korszakolást is meghatározzák²⁰⁰. Az első korszakban a tapasztalat hiányától szenvedő, naív, testetlen lelkek, a szellemek befolyásolják az emberiség sorsát, ez az időszak Krisztus megtestesülésig tart; a második, a XIX. századig tartó korszakban a halottak hatása (a megélt tapasztalat megváltó ereje) a domináns, míg a harmadik korszakban, melynek kezdetét 1878-1886 közöttre datálta, a halottak és élők világa közötti határ eliminálódik, a kettő egyesül. Meglepőnek tartjuk, hogy Szolovjov erre a korszakra nem használta a kortársak és követői körében elterjedt Lélek korszaka megnevezést, holott Joachim is erre mutatott példát. A trihotómiára, progresszióra épülő történetiszemlélet azonban már ebben az ifjúkori művében is rendkívül szisztematikus, mondhatni more geometrico struktúrát eredményezett, emellett utolsó művéig kitartott.

Ebben a harmadik korszakban teljesezhet be a történelem, ám ennek az a feltétele, hogy létrejöjjön a tökéletes társadalmi organizmus, az Egyház. Ehhez a tagok között szabad,

¹⁹⁸ Uo. 137.

¹⁹⁹ Mint fentebb láthattuk, Szolovjov az emberiség különböző vallási stádiumainak szerepét és jelentőségét a *Mifologicseszkiy processz v drevnyem jazicseszve* (1874) című írásában taglalta először rendszerezett módon. A Sophiában ennek kompendiuma olvasható.

²⁰⁰ A történelmi korszakolás tekintetében Szolovjovnak már ebben a korai írásában is kimutatható Joachim a Fiore (1130-1202) hatása, aki a hagyományos krisztocentrikus történetfilozófiai rendszer helyett egy új triadikus alapokon nyugvó történelmi korszakolást vezetett be. Erről részletesebben Szolovjov eszkatologikus nézeteire vonatkozó fejezetben kívánunk szólni. (Vö. Karl Löwith: Világtörténelem és üdvtörténet Bp., 1996, 197-210.)

belső egységet kell teremteni, ám ennek az a feltétele, hogy a világlélek a Logosznak rendelje alá magát. Ez a folyamat Krisztus élete és feltámadása által veszi kezdetét, ennek eredményeképpen megszületik a látható egyház, melyet ugyancsak a láthatatlan egyház feje, Krisztus irányít, de a két egyház együttműködését elméleti és gyakorlati akadályok gátolják. Igen érdekes megállapításra jutott ennek kapcsán Szolovjov, amikor azt állította, az egyik legfőbb gond abból eredeztethető, hogy az emberek jelentős része a letaszított Sátánban ellenséget, s nem az Isten eszközét látja. Erre vezeti vissza azt a dualizmuson alapuló középkori téveszmét, amely megkülönbözteti Isten országát és a Sátán birodalmát, a kiválasztottakat és a kárhozottakat. Ezek a dualitások, a pokol eszméje, valamint a hasonló nézetek vezettek Szolovjov szerint a schismához is. Rendkívül fontos mozzanatnak tartjuk, hogy Szolovjov már ekkor kimutatta a Sátán üdvtörténeti szempontból pozitív szerepét, ezzel mintegy igazolta az ember történelmi megpróbáltatásainak szükségességét (antropodicea), ám egyúttal előre is vetítette az antikrisztus-történet legfőbb tanulságát. Eszerint az ember nem küzdheti le önállóan az emberfeletti erőt, ehhez Istenre is szüksége van (teodicea). Ez a fontos momentum is azt sugallja, hogy Szolovjov ifjúkori kiadatlan írása és utolsó, eszkatologikus „története” között szoros összefüggés mutatható ki.

Demiurgosz hatása a gyakorlati szférában vált dominánssá, hatására egymást váltotta a teokrácia ellen ható királyi abszolutizmus, parlamentarizmus, republikanizmus, szocializmus és anarhizmus. Csakhogy önmagában Demiurgosz tagadó természete folytán nem töltheti be a Lélek szerepét, ezért „sikerei” által indirekt módon a Léleknek készíti elő a talajt. Szolovjov szerint a Léleknek efajta rehabilitációját elméleti alapokra kell helyezni, ez a filozófia feladata.²⁰¹ Modern sophikus filozófián Szolovjov ekkor az antik filozófia objektív Logoszával szemben a „szubjektív Lélek, a világ örök női elvének filozófiáját”²⁰² értette. (Gajdenko ebben látta a szolovjovi bölcseletre oly jellemző erotikus szeretet szellemének tükröződését.)

A hüposztasziszokra, illetve a „teremtésre” vonatkozó szolovjovi eszmefuttatások számos, a bölcselő által megválaszolatlanul hagyott kérdést vetnek fel. A Léleknek a teremtésben játszott szerepe a korábbiakban már sejtetett panteizmust tovább erősíti, ráadásul a keresztény dogmákkal ellenkező következtetéseket sugall. Például nem különíti el egymástól egyértelműen Istent és a teremtett világot, ráadásul a semmiből való teremtés

²⁰¹ „... a modern spekulatív filozófia ... meg akarja teremteni a belső világát. ... az ókori bölcselettel szemben, mely az objektív Logosz filozófiája, a modern filozófia a szubjektív lélek, az emberi lélek bölcsellete. ... Ez Sophia teoretikus megtestesülése. A modern filozófia alkulása: Böhme, Swedenborg, Schelling. Sophia reális megtestesülése. Egyetemes vallás.” Uo. 151.

²⁰² P. P: Gajdenko: Vlagyimir Szolovjov i filozofija Szerebrjannogo veka, Moszkva, 2001, 398.

keresztény dogmájától eltérően fejtette ki kozmogóniai meglátásait is, holott alapvetően az atyák igazságát kívánta értelmezni. A szolovjovi kozmogónia bizonyos tekintetben közelebb áll az ógörög bölcsek világmagyarázatához, mint a keresztény tanításhoz. Teológiai szempontból aggályosnak minősíthető az a felvetése is, hogy a Lélek elkülönül a másik két hüposztaszisztól, sőt olyan öntörvényűségről tesz tanúbizonyságot, amit a Szent Háromság tana eleve kizár. Nem önmagában a Lélek öntételezése miatt, hanem amiatt, hogy a hüposztaszisztek kölcsönhatása folytán a másik két hüposztaszisznak is változáson kell(ene) átesnie, s ezzel a Háromságon belüli viszonyok is megváltozhatnak. Szolovjov ebben az írásában nem indokolta ezt a felettébb érdekes gondolatot, holott rendszerének meghatározó momentuma volt.

Jelentősen hátráltatja a tisztánlátást az a megoldás is, hogy Szolovjov gyakran keveri a keresztény dogmatikai értelmezést saját sophiológiai megalapozottságú nézetrendszerével. Ez történik többek között Krisztusnak, illetve az istenemberségnek a bevonásával a Logosz és Lélek viszonyának taglalásakor, a látható és láthatatlan egyházra vonatkozó megállapításai esetében egyaránt. Nem világos, hogy Krisztus igazi szerepe az lett volna-e, hogy a Logosz és a Lélek szintézisével felsejlő panteizmust közömbösítse? Ezzel egyébként nem tudta ellensúlyozni a következő panteizmusra utaló kijelentéseket²⁰³. 1. Minden dolog egy rajta és minden más dolgon túlmutató egységet képez. 2. Az egyetemes egység (hen kai pan) a lét lehetősége, mely ontológiai tekintetben a lét forrása. 3. Az anyag ugyancsak az egyetemes egység része, ellentétben a keresztény tanítással. 4. Az ember(iség) ontológiai státuszát tekintve nem különül el élesen az isteni Hármasságtól.

Következetlenséget árul el Szolovjov a Sátán definiálása kapcsán is. Egyik 1873-ban írt levelében még határozottan tagadta a rossz²⁰⁴ és az ördög szubsztanciális létét, viszont fenti dialógusában a Sátánt már önálló szubsztanciaként szerepeltette²⁰⁵. Mivel mind a Sátán, mind Demiurgosz a Lélek szülötte, így a Sátánnak is egyfelől öröknek (preegzisztensnek) kellene lennie, másfelől a tökéletesség magasabb szintjével kellene rendelkeznie, ezáltal nem feltétlen determinált a rosszra. Igaz, Szolovjov jelzi, hogy a Sátán „csak” Isten szükségszerű eszköze, ám ebben az esetben ki kellett volna térnie a rossz problematikájára. Az sem kellően tisztázott, hogy miért nevezi a Sátánt időnként a „káosz”, máskor pedig a „kozmosz” szellemének, hiszen rendszere egyik megkülönböztető jegye, hogy a világ építőelemei

²⁰³ Vö. A. F. Loszev: Vlagyimir Szolovjov i jego vremja, M., 1990. 225.

²⁰⁴ Az a meggyőződés, hogy az emberiség jelenlegi állapota *nem olyan, mint amilyennek lennie kellene*, számomra azt sugallja, hogy ezt az állapotot meg kell változtatni, át kell formálni. Nem ismerem el, hogy a rossz örök, nem hiszek az ördögben. Pisma Vlagyimira Szergejevicsa Szolovjova, III. Szpb., 1911, 87-89.

²⁰⁵ VI. Sz. Szolovjov: Sophia // V. Sz. Szolovjov: Polnoje szobranije szocsinyenyij i piszem, 2., 2000, Moszkva, 125.

ugyanazok maradnak mindkét esetben, csak az elrendeződésük más, a kozmoszban a világlélek, illetve az Ész hatása érvényesül. Kozmogóniája felületesnek bizonyult a Földön kívüli világok sorsát illetően is, pontosabban nem tért ki arra a fontos kérdésre, hogy a bolygók sokasága közül miért éppen a Földön lokalizálódott a Lélek ereje. Ez a fajta geocentrikus szemlélet ismételten az ógörög és nem a keresztény geocentrikus világképre emlékezteti az olvasót.

A *Moral i polityika* című fejezetben egyrészt megismételte a szeretetre vonatkozó nézeteit. Az ember a kialakuló káosz közepette megtapasztalhatta a szabadságot, ám ezzel párhuzamosan önnön erőtlensége és semmisége is. Idővel azonban felszabadult a természeti erők uralma alól, s ez feltárta a szellem birodalmába vezető utat, az ember ezáltal vált képessé arra, hogy tudatosítsa magában a két szféra különbözőségét, illetve egyesítésének lehetőségét. Megtapasztalhatta a külső törvény és a szeretet közötti lényegi különbséget is, ugyanis míg a törvény mindenkinek csak azt nyújtja, ami jár az egyes egyéneknek, addig a szeretet egyesít, és az abszolút jót közvetíti mindenki számára. Ezzel a legfőbb erkölcsi célt, a szellemi létezők közötti belső és szabad kapcsolat megteremtését is képes valóra váltani, ezáltal a szeretet révén az ember nemcsak a gyűlöleten, hanem a külső törvényeken is képes felülemelkedni. A szeretetnek Szolovjov három szintjét különböztette meg, az első a nemi szerelem, mely csak nagyon korlátozott lehetőségeket biztosít az ember számára, csak a család szintjéig juthat el általa az ember (ezért nevezi kiterjesztett egoizmusnak). A második az univerzális szeretetet (elméleti aspektusa az amor dei intellectualis, a gyakorlati aspektusa a filantropia), mely általános ugyan, de ebből adódóan gyenge és erőtlensége, „hideg és zavaros”, mely az értelem kíváncsiságának ugyan megfelel, de a szellemi és lelki ember ennél jóval többre vágyik. A kérdés az, hogyan egyeztethető össze a nemi szerelem konkrétságában rejlő erő, illetve az univerzális szeretet általános és értelem révén szentesített volta? A két feltétel érvényesülése révén valósulhat meg a tökéletes szeretet. Egyrészt Szolovjov bevezette a lefelé és felfelé irányuló szeretet fogalmát – a szeretet irányultságát tehát az határozza meg, hogy az adott létező a léthierarchia melyik szintjén helyezkedik el. Mindkét irányba kell hatni szeretetünknek, ráadásul fokozatosan kell azt tágítani. Szolovjov a szeretetelvet két kései művében a *Szmisl ljubviban* és az *Opravdanyije dobraban* tovább mélyítette, a szeretet metafizikai rendeltetése és ebből adódó morális szerepe mellett élete végéig kitartott.

Másrészt felvázolta a világnak a Sophiától eredeztethető hierarchiáját. Sophia alárendeltje minden férfi, ők a felfelé irányuló szeretettel szeretik Sophiát, aki viszont leereszkedő szeretettel szereti őket. A férfiak lefelé irányuló szeretetet tanúsítanak az őket felfelé irányuló szeretettel szerető nők iránt. A férfi és a női szféra alatt az emberi élet egyéb

szintjei találhatók, melyek a hierarchiában elfoglalt hely szerint felfelé, illetve lefelé irányuló szeretettel szeretik egymást. (Pl. érsekek, püspökök, dékánok, papok, diakónusok, hívek, eszelősök, kezdők.). Ehhez társít Szolovjov egy Platón-tól kölcsönzött hierarchiát: földműves, kézműves, szent. Majd az égtájak szerint csoportosítja a Föld lakosait, végül az egyetemes Egyház hierarchiája következik: pápa, 7 pátriárka, 46 metropolita, 722 érsek, 7000 püspök, 70 ezer dékán, 700 ezer pap, 700 ezer papnövendék.

A mű jelenlegi összeállítása szerinti „zárófejezet” a *Tyeologiceszkije nacsala* címet viseli, melyben a következő alaptételt fogalmazza meg: „Az egyetemes vallás pozitív elve a tökéletesen megnyilvánult *isteni Lélek*. Ennek a vallásnak a belső forrása a *Sugallat*, morális alapja a *kettős Szeretet*, elsődleges társadalmi formája az *organikus Hármasság*.”²⁰⁶ Azt a kérdést ismétli meg újfent, hogy az abszolút elv hogyan ismerhető meg, ám a mostani válasz sem tartalmaz többet a bevezető értekezésekben írottaknál. A jó sugallata viszont a *Három beszélgetés* című művében újfent visszatér.

A mű summázata

A *Sophia* értekezéseire és dialógusaira összességében a fantasztikus, a kusza és a meghökkentő jelzők illenének a leginkább. Az olvasó az eredeti meglátások és a határozott írói szándék mellett többnyire zavaros, lezáratlan eszmefuttatásokkal szembesül, ám ezt a körülmények ismeretében nem igazán lehet Szolovjovnak felróni. Nemcsak azt érdemes mérlegelni, hogy az ifjú filozófus műve befejezetlenül maradt – erről, illetve a bölcselői intenciók megváltozásáról már beszéltünk –, hanem azt is, hogy Szolovjov olyan kérdésekről igyekezett racionális kontextusban értekezni, ami ellentmond Wittgenstein később híressé vált tételének, miszerint „Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell.”²⁰⁷ Szolovjovot misztikus élményei (a három látomás) olyan egyedi és magával ragadó tapasztalatként hatották át, melynek közvetlen és hiteles közvetítését éppen a Sophiában kifejtett felismerései folytán nem tartotta lehetségesnek. Ennek ellenére, bízva az *igazság* világformáló erejében, kísérletet tett arra, hogy a logika (dialektika) és a filozófia eszközkészletére támaszkodva, a ráció, egyfajta diszkurzív meditáció keretei között közvetítse a valós világ üzenetét. Meglátásunk szerint többek között ezzel magyarázható, hogy nem az ortodox, keresztény szemlélet és fogalomrendszer felől, hanem a nyugati teozófikus és bölcséleti rendszerekből kiindulva próbált meg egy merőben új terminológiai és gondolati rendszert felvázolni.

²⁰⁶ Uo. 157.

²⁰⁷ Ludwig Wittgenstein: Logikai-filozófiai értekezés, Bp., 1989, 90.

A filozófus egy időre maga is prófétának érezhette magát, például azzal, hogy a harmadik történeti korszak, a Lélek érájának kezdetét a saját korára helyezte. Ezzel egyértelműen azt kívánta sugallni, hogy mint oly sokan a gondolkodás történetében, képes a történelmet beteljesítő varázsigét kimondani. Csakhamar be kellett látnia azonban, hogy első próbálkozása nem arat(hat)ott átütő sikert, ennek ellenére ki kell jelentenünk, hogy Szolovjov ezzel a kiadatlan művével komoly előrelépést tett. A *Sophiában* felvetett gondolatok a későbbi rendszer építőköveiként szolgáltak, későbbi műveiben pedig vezérfonalként húzódott végig a műben képviselt szemlélet. A huszonhárom éves ifjú gondolkodó azonban nemcsak a saját bölcséletében rejlő távlatokat vázolta fel, hanem a tanaiból kiinduló sophiológiai irányzat alapjait is megvetette.

A Sophia-tan formálódása Szolovjov későbbi műveiben

Szolovjov e korai írásából Sophiára vonatkozóan csak annyit tudhattunk meg, hogy valószínűleg isteni (eredetű), a legmagasabb létszintet és organizáló elvet (szeretet) képviselő női princípium, az „örök asszonyiség”, a létezők hierarchiájának kiindulópontja, ami felé minden ember törekszik. A világlélek és Sophia, Sophia és a Logosz viszonya azonban már homályban marad. Ennek ellenére kiérezhető a sorok közül Sophia ontologikus lényege, objektív, reális „léte”, jellege vagyis nem egyszerű pszichikai élménnyről vagy látomásról van szó.

A *Filoszofszkije nacsala celnogo zannyija*-ban (1877) többnyire a *Sophiában* kifejtett nézeteit ismételte meg, csak az *Előadások az Istenemberségről* című előadássorozatában világította meg jobban Sophia státuszát, illetve a Logosz vonatkozásában vállalt szerepét. „Az egység második típusa, a lét-rehozott egység a keresztény teozófiában a Sophia nevet kapta. Ha az abszolútumban ezt [az egységet] mint olyat, azaz mint feltétlen-létezőt megkülönböztetjük a maga tartalmától, lényegétől vagy ideájától, akkor az előbbi közvetlen kifejeződését a Logoszban találjuk, az utóbbiét pedig Sophiában, amely ily módon kifejezett, megvalósított idea. És mint létező, miközben a saját ideájától különbözik, egyúttal egy is vele, mint ahogy a Logosz is különbözvén a Sophiától, belsőleg egy azzal. Sophia Isten teste, az Istenség matériája²⁰⁸, amelyet áthat az isteni egység elve.”²⁰⁹ Ez a kijelentés ugyan tisztázni látszik Sophia szerepét, ám a pár sorral lejjebb kifejtett gondolat ismét (logikai) következetlenségről árulkodik, amikor azt állítja, hogy „[az isteni] egységet magában

²⁰⁸ „Az olyan szavakat mint a "test" és a "matéria" itt érthető módon csak a legáltalánosabb értelemben használjuk, mint relatív kategóriákat, eközben nem társítjuk velük azokat a részképzeteket, amelyeknek csak a mi anyagi világunkban van helyük, de teljesen értelmetlenek az Istenség tekintetében.” (Szolovjov jegyzete)

²⁰⁹ VI. Szolovjov: Cstenijja o Bogocselovecsesztve // Szobranijje szocinyenyij V. Sz. Szolovjova, III. Brüsszel, 1966, 115.

megvalósító vagy hordozó Krisztus, mint teljes isteni organizmus – egyszerre univerzális és individuális – egyszerre Logosz és Sophia.”²¹⁰

Szolovjov a korábbiakhoz képest itt már részletesebben kifejtette Sophia öntételezéséből adódó következményeket. Sophia istenként kívánt mindent uralni, aminek az lett az eredménye, hogy az istentelen metafizikai decentralizáltság állapotába jutott, kiesett az abszolút centrumból. A *Sophia*-ban még azt olvashattuk, hogy a kozmosz szellemét (viszály és ellenségeskedés), a Sátánt, valamint a külső törvényt, Demiurgoszt Sophia legyőzte, az *Előadásokban* viszont erre a történetre Szolovjov már nem tért ki – csak a világlelek bűnbeesését emelte át. Szolovjov tehát nem kevesebbet állított, minthogy az empirikus valóságra jellemző individualizáció, vagyis a világban megnyilvánuló rossz voltaképpen Istenben gyökerezik. Ebből nem következhet más, mint az a feltételezés, hogy nem is az ember bűnbeesése okozta a rosszat, az mélyebbről, az Istenség meonikus princípiumából tört elő. Ez a felfogás azonban élesen ellenkezik a keresztény tanítással, sokkal közelebbi kapcsolatban áll a német misztikával és a schellingi bölcsélettel.

A Sophia-tannak a rosszra vonatkozó aspektusát Szolovjov az *Előadásokban* már körültekintőbben értelmezte – Sophia két alapvető feladata közül az egyik a rossz legyőzése, ezzel párhuzamosan a teremtet világ egységének visszaállítása. Mivel a rossz – Szolovjov jelenlegi meglátása szerint – nem rendelkezik önálló lételvvvel, ezért csak a tapasztalati valóságban jelentkezhet, mégpedig Sophia egoista akarátának, individualizálódási hajlamának eredményeképp. Ezzel Szolovjov egyszerre adott magyarázatot a rossz immanens jelenlétére, és igazította helyre a gnosztikusok dualista világlképéből adódó félresiklást. Szolovjovnál a rossz az istenség szükségtelen, torz állapotára vezethető vissza, s nem önálló princípiumként van jelen, mint a gnosztikus tanokban. Emellett a káoszból kozmoszá csak úgy transzformálódhat a világ, ha magára veszi a világlelket, melyet a Logosz formál. Ez történik meg az istenség megtestesülésekor és a megváltáskor.²¹¹ Ebben a folyamatban Sophia Krisztus Teste, Istenszülő, egyház, egységes istenemberség.

²¹⁰ Uo. 115.

²¹¹ „A világfolyamatban az isteni elv is és a világlelek is törekvésként jelentkezik, de az isteni elv törekvése az, hogy realizálja, megvalósítsa a másikban azt, amivel önmaga rendelkezik, amit tud és aminek a birtokában van, azaz a mindenegység, az abszolút organizmus eszméjét; a világlelek törekvése viszont – megkapni a másiktól azt, ami nincs meg benne, és a kapottat már abban megvalósítani, amivel már rendelkezik, amivel kapcsolatos, azaz a materiális létben, az egymástól elkülönült elemek káoszában. De mivel mindkét törekvés célja ugyanaz, az isteni eszme megtestesülése, és mivel ennek a célnak a megvalósítása csak az isteni elvnek a világlelekkel való együttműködése mellett lehetséges (ugyanis az isteni elv nem képes a maga eszméjét a materiális lét különálló elemeiben mint valamiféle tőle idegenben és ellentétesben közvetlenül realizálni, a világlelek pedig nem képes közvetlenül egyesíteni ezeket az elemeket, mivel nem rendelkezik magában az egység meghatározott formájával), ezért ebből adódóan az isteni elvnek az a törekvése, hogy az eszme megtestesüljön, az effajta megtestesüléshez nélkülözhetetlen anyagot birtokló világlelekkel történő egyesülésre való törekvéssé lesz. Saját szemszögéből nézve a világleleknek az a törekvése, hogy az egységet anyagi elemeiben realizálja, olyan törekvéssé alakul, mely az abszolút formát ezen egység számára biztosító isteni elvre irányul.”VI. Szolovjov: Cstenyija o Bogocselovecsesztve // Szobranijje szocyninyenij V. Sz. Szolovjova III. Brüsszel, 1966, 145-146.

A fentiekből az derül ki, hogy a világlélek nem azonos Sophiával, vagyis nem maga az Isteni Ősbölcsesség. Sophia az „Istenség lényegi eleme”, s ugyan tagadhatatlan, hogy bizonyos tekintetben közvetlen viszonyban áll a világgal, a világlélekkel ellentétben mégis közvetlen kapcsolata az anyagisággal. Szolovjov Sophiát „Isten testének”, illetve „Isten anyagának” nevezte, mivel úgy látta, hogy benne testesül meg a feltétlen lényeg eszméje, mely személyes tartalommal válik. A későbbiekben Sophiának és a világléleknek az éles szétválasztása már nem lesz jellemző a szolovjovi bölcseletre, ami azt sugallja, hogy közöttük nem ontológiai jellegű az eltérés. Tisztázatlanul maradt Sophia és a teremtett valóság viszonyának kérdése is. Szolovjov felfogásában Krisztus a megtestesült eszme, vagyis Sophia, az Isteni Bölcsesség, a világlélek pedig az emberi természettel, az anyaggal áll összefüggésben. Krisztusban mintegy kölcsönhatásba kerül egymással az isteni elv és a világlélek, (vagyis az isteni elv megtestesült), ebből kifolyólag válthatta meg az egész emberiséget (mint második Ádám). Az isteni elvnek és az egyetemes emberiségnek az egyesülése teremti meg az (ideális) Egyházat (Isten teste), azt az egyetemes organizmust, ami szintén Sophia. Sophia ezáltal egyszerre isteni és teremtett, ő maga potenciális mindenegység, mely az egyetemes Egyházban realizálódik (a jövőben).

Azonban Szolovjov későbbi műveiben sem tisztázta megnyugtatóan Sophia és a világlélek viszonyát, annak ellenére sem, hogy teokratikus korszakában mélyebben elemezte a problémát. A kérdést a *Rosszija i vszelenszkaja cerkov* (1889) című művében próbálta meg tisztázni: egyértelműen rögzítette, hogy a világlélek az isteni Bölcsesség antipólusa, ellentéte, teremtett, ennél fogva prima materia, amely teremtett világunk substratuma. Öröktől fogva létezik, mégpedig Istenben tételezett tiszta potenciaként, az örök Bölcsesség rejtett alapjaként. Az „*Isteni Bölcsesség hármasság megtestesüléséről*” című sokat sejtető fejezetben az istenemberi Sophia teremtetten-nem teremtett jellegét a keresztény dogmatika fogalmi apparátusával mint Szent Szűz, Krisztus és Egyház együttesét definiálta, ami meglátása szerint a legautentikusabban a régi orosz művészetben jutott kifejezésre.²¹²

Szolovjov a német misztikusok, főként Böhme hatására a bűnbeesést még ekkor sem a hüposztatikus Logoszhoz, hanem a világlélekhez kapcsolta, de ezzel sem tudta tisztázni Istent, akit így végső soron a bűn forrásává tett meg. J. Ny. Trubeckoj inkább schellingi hatást látott ebben a panteisztikus szemléletből eredő problémában. „[Szolovjov] egyszer a bűnt és a halált az istenen kívüli valóság tényeként kezelte, máskor pedig a világlélek bűnbeesését olyan

²¹² VI. Szolovjov: *Rosszija i vszelenszkaja cerkov* // Szobranije szocinyenyij V. Sz. Szolovjova XI. Brüsszel, 1969, 309-310.

belső katasztrófának tekintette, mely magában a feltétlen, isteni világban esett meg.”²¹³. Sophia ezáltal mintegy megkettőződött, egyfelől Isteni Bölcsességként az isteni szféra részeseként tüntette fel Szolovjov, ellenpólusát, a világelket pedig a teremtet világ princípiumává tette. Sophia (a kabbalisztikus Hokmához hasonlóan) a világ „védangyala”, aki a Szent Lélek szubsztanciájaként a tapasztalati világ dolgait a helyes létrend kereteibe illeszti. A világlelek és Sophia között az ellentét ellenére is szükségszerű a kapcsolat, ezt a *Rosszija i vszelenszkaja cerkov*-ban Szolovjov a világfolyamat (kozmikus és történelmi szakasz) egyes szakaszaiban rendre kimutatta. Szolovjov a történetfilozófiájában rendező elvként léptette fel Sophiát, amely a teozófiában isteni bölcsességként, a teokráciában isteni hatalomként, a teurgiában pedig isteni cselekvőként funkcionál. Ebből a hegelivel analóg teleologikus determinizmusból fakad a szolovjovi történelemfelfogás felfokozott optimizmusa, vagyis utopizmusa.²¹⁴

A kilencvenes években – elméleti bölcselate felülvizsgálata során – Szolovjov újfent kitért a sophiológiai kérdésekre. Sophia az emberiségnek az Istennel való közösségét szimbolizálta, miként Krisztus az Istennek az emberiséggel való közösségét, vagyis Sophia az alulról felfelé irányuló ontológiai mozgás lehetőségét biztosította, s ennek a gondolatnak jut majd főszerep Szolovjov követőinél. Szolovjov *A szeretet értelme* (1892-1894) című írásában Sophiát Goethenek a *das ewig-Weibliche* motívumának mintájára²¹⁵ örök nőiségnek tekintette, akinek lényegét Isten három hüposztaszisától eltérően a tiszta semmi képezi, de Istentől elnyeri az abszolút tökéletesség formáját, aminek következtében az isteni szeretet „örök tárgya”, „eleven eszméje” lesz. Tökéletessége folytán realizálódnia kell – a formák és szintek sokaságában ölt testet, az emberiség előtt pedig „eleven szellemi létezőként” nyilvánul meg. Voltaképpen a történelmi és világfolyamat Szolovjov számára Sophia realizálódásának folyamata. Azonban azt a kérdést, hogy miként is egyeztethető össze Sophia teremtetlen és teremtet volt, itt sem tisztázza. A témával kapcsolatos következő írásában (*Igyeja cselovecsesztva u Avgusztja Konta*) Szolovjov Sophiát szinte teljes egészében azonosította Comte „Nagy Lényével” (Grand Être), akit a francia filozófus ugyancsak egyetemes női princípiumként jellemzett. Sophia mindkettejükénél mint ideális emberiség értelmeződött. Az ebben az értelemben vett Sophiának emeltek templomokat a régi orosz korszakban. A hagyományoknak megfelelően Szolovjov nem is filozófiai, teológiai fogalomként (kategóriaként) kezelte Sophiát, inkább létező, valós személy(iség)nek tartotta, olyan igazi

²¹³ J. Ny. Trubeckoj: *Miroszozercanyije VI. Szolovjova I.* Moszkva, 1913, 372.

²¹⁴ P. P. Gajdenko: *Vlagyimir Szolovjov i filozofija Szerebrjannogo veka*, Moszkva, 2001, 59-60.

²¹⁵ Szolovjov maga is írt egy verset *Das Ewig-Weibliche. Szlovo uvescsatyelnoje k morszkim csertyam* címmel (1898).

„istennőnek”, égi kedvesnek, akihez rendszeresen verseket is írt²¹⁶. Ebből adódóan nem is töreked(het)ett arra, hogy tisztán racionális kontextusban tárja fel Sophiának azt a lényegét, ami közvetlenül érhető el a régi orosz hagyományban²¹⁷, az ókeresztény tanrendszerben és a misztikában, illetve a poétikában.

Szolovjov Sophia-tanát elemezve A. F. Loszev Sophia tíz aspektusát különböztette meg, nevezetesen²¹⁸: 1. a gondolatrendszert jellemző számos hiányosság, félreértés; 2. Sophia dualitása (teremtett és nem-teremtett volta); 3. kozmizmus (egyformán struktúrálődik Sophia, a kozmosz és az ember is); 4. antropologizmus (Szolovjovnak e korai művében is már az ember kerül az érdeklődés középpontjába, de nem az egyes, „absztrakt” ember, hanem az általános, nembeli értelemben vett emberiség, melyet Sophia képvisel); 5. az „örök nőiség” (univerzális, feminisztikus) elve (Sophiát így ábrázolták már a klasszikus mitológiában, a középkori Madonna-kultuszban, az orosz ikonokon trónon ülő, Krisztussal és Keresztelő Szent Jánossal együtt ábrázolt nőalak²¹⁹); 6. intim-romantikus (A *Tri szvidanyija* című versében olyan égi kedvesként ábrázolta Sophiát, aki egyszerre a Bölcsesség örök princípiuma és a személyesen, emberi érzelemmel szeretett „kedves”); 7. a romanticizmus kritikája (mivel logikai szükségszerűség, hogy a teljességet, a Bölcsességet megszemélyesítő Sophia ne csak női, hanem férfi jelleget is képviseljen egyszerre, ezért az örök nőiség elvét Loszev olyan pszichológiai jellegű következtetésnek tartja, melyet maga Szolovjov korigál logikai okfejtései során (vö. *Szmiszt ljubvi*)); 8. esztétikai és eszkatologiai jelleg (Sophiát Loszev kezdetben mint „esztétikai-alkotói momentumot” szerepelteti, mint olyan „szépséget, akinek meg kell mentenie az egész világot, majd eszkatologikus dimenzióba helyezi – Sophia irányt mutat a történeti egyházak utáni időszakra vonatkozóan); 9. mágikus jelleg (Loszev a Sophia-ima [„Szentséges Isteni Sophia, a szépség lényegi alakja és a lényegfeletti Isten édessége, az örökkévalóság fénylő teste, a világok lelke és minden lélek egységes uralkodónője, első fiad és a szeretett Jézus Krisztus mély kimondatlansága és kegyelme imádkozom hozzád ...”] kapcsán sejteti Sophia mélységes „titkát”, mely közvetlenül a superens Istenhez vezérli); 10. orosz, nemzeti (Sophiát az orosz kultúrában az Istenanyával és Isten fiával együtt jelenítették meg, az Istenség és az Egyetemes Egyház társadalmi megtestesüléseként. Szolovjov társadalmi-történeti szempontból a végletekig általánosította

²¹⁶ Élete egészen végigvonulnak a Sophiának szentelt költemények: az 1875-1876-os Kairóban írott versek, *Tri szvidanyija* (Moszkva – London – Egípet. 1862-75-76) (1898), *Lis zabugyeszija dnyom il prosznyeszja v polnoci ...* (1898)

²¹⁷ Szolovjov a sophikus elv megnyilvánulásának egyik legkifejezőbb példjaként Szimon Usakov János evangélista című ikonját tartotta. Az 1673-ban festett ikon azt ábrázolja, amint János sugallatot kapott Sophiától, akit a művész hasonlóképpen ábrázolt, mint a novgorodi ikonfestő.

²¹⁸ A. F. Loszev: *Vlagyimir Szolovjov i jevo vremja*, M., 1990. 229-243., 254-255.

²¹⁹ Pl. VI. Szolovjov: *Igyeja cselovecsesztva u Avgusztu Konta // Szobranije szocinyenyij V. Sz. Szolovjova IX.* Brüsszel, 1966, 187-188.

ezt a tényt, amit orosz sajátosságként értelmezett, s szembeállította a bizánci, absztrakt, spekulatív jellegűnek nyilvánított értelmezéssel (Sophia a Logosz.)

Szolovjov sophiológiai nézeteit összegezve helytállónak tartjuk azokat a megállapításokat, miszerint Sophia nem definiálható, nem határolható be egyértelműen. Ez a bizonytalanság nem feltétlen a szolovjovi alkotói módszerből fakad, épp ellenkezőleg, filozófiailag indokolható, szükségszerű következmény: a gondolkodó embernél ontológiailag magasabb rendű entitás, viszont az emberiség és a világ sorsának letéteményeseként szoros kapcsolatban áll az immanens valósággal, következésképp számos aspektusban kénytelen megnyilvánulni. „Sophia sokféle alakban jelenik meg Szolovjovnál: ő az Isteni Bölcsesség, a Világlélek, az Örök Nőiség ... Sophia egyetemes, mindent átjáró erő, egyesítő akarat; mind az Abszolúthoz, mind az empirikus léthez van kapcsolva.”²²⁰ Kétségtelen tény, az univerzalitás pártosától mélyen áthatott Szolovjov elmulasztotta, hogy kellő logikai fegyelmezettséggel és következetes gondolatmenet segítségével jelenítse meg a sophiológia szerfelett összetett és polifónikus kérdéskörét. Vélhetően nem túlozzuk el a probléma súlyát, amikor azt állítjuk, hogy a Sophia-kérdés kellő tisztázatlansága már bizonyos tekintetben magában hordozta Szolovjov teokratikus utópiájának kudarcát is. Sophia és a superens Istenség, Sophia és a Logosz, Sophia és a történeti ember közötti viszony számos ponton metaforikus, racionális érvrendszert nélkülöző bemutatása ugyanis megingatta azokat a szilárd alapokat, amelyre a teokrácia rendszerét alapozta Szolovjov.

S bár ebben a fejezetben Szolovjov igen korai, ráadásul szándékosan be nem fejezett művéről volt szó, mégis igen részletesen és mélyrehatóan taglaltuk, mert egyfelől meghatározta az egész későbbi szolovjovi bölcséletet (még a sokak által kiábrándulásnak tekintett *Három beszélgetés* és *Az Antikrisztus* eszkatologikus szemléletét is), másfelől az alapvetően antropocentrikus és történeti megalapozottságú szolovjovi filozófiai rendszer sophikus alapokra épült. A bővebb vizsgálatot szükségesnek tartottuk abból a szempontból is, hogy az orosz vallásfilozófiai reneszánsz egyik fő vonulatát a sophiológia képezte, és a szimbolista költészet értelmezésében is elengedhetetlen a Sophia-tan körültekintő ismerete.

A teoretikus bölcsélet újabb aspektusai

A Sophia-problematikánál nem kevésbé tisztázatlan Szolovjov Szentháromságtana sem: az abszolút létezőt nevezi Atyának, a második személy megnevezésére általában a Logoszt használja, ám gyakran hol Ideának, hol Fiúnak nevezi. A Szent Lélekkel kapcsolatos

²²⁰ Dukkon Ágnes: Vlagyimir Szolovjov, a „szent harmónia” filozófusa, *Vigilia* 2003/6. 437.

értelmezés szintén igen összetetté válik azáltal, hogy a Sophia és Krisztus közötti különbségeket nem körvonalazza egyértelműen.

Ennek a logikai rendszernek a jobb áttekinthetősége végett Szolovjov ismét táblázatban foglalta össze a lét és a lényeg vonatkozásait.

	1. Szuseje [Létező] (Abszoljutnoje)	2. Bitiyje [Lét] (Logosz)	3. Szusnoszty [Lényeg] (Igyeja)
1) Abszoljutnoje	Duh [Szellem, spiritus]	Volja [Akarat]	Blago [Jó]
2) Logosz	Um [Ész, intellectus]	Predsztavlenyjje [Képzet]	Isztyina [Igazság]
3) Igyeja	Dusa [Lélek, anima]	Csuvsztvo [Érzéklet]	Kraszota [Szépség]

Szolovjov rendszerében²²¹ a három fő kategória nemcsak önmagában kezelendő, ezek szoros kölcsönhatásban állnak egymással és egymás tükröződéseit is magukban hordozzák. Kilenc kategóriát formálnak meg, melyek a mindenegység elve értelmében szintén összefüggésben állnak egymással, minden mindegyikben benne rejlik. Ezeket a horizontálisan futó kategóriákat azonban nem szabad a hagyományos nyugati bölcsélet fogalomrendszere felől megközelíteni. A Létező mint Létező vagy Abszolútum-Szellemként, vagy Logosz-Észként avagy Idea-Lélekként tételeződik. A lét mint Abszolútum Akaratként, mint Logosz Képzetként és mint Idea Érzékletként áll elő, a Lényeg pedig Abszolútumként Jó, Logoszként Igazság és Ideaként Szépség. Mint fentebb láthattuk „teljes tudásról” csak akkor beszélhetünk, ha a jó, az igazság és a szépség hármas egysége jut érvényre. A hármas egység azonban nem az alkotóelemek egyszerű kapcsolata, hanem egy többszörös szintézisrendszer. A szolovjovi magyarázat szerint a jó a szellem és az akarat szintézise, az igazság az ész és a képzeté, a szépség pedig a lélek és az érzéklet együttese.

Ez a tisztán idealista rendszer érdekes ötvözete a racionalizmusnak és a misztikának, ugyanis minden tudás Isten megnyilvánulásának leképeződése. Szolovjov ezt a leghatározottabban, teljes meggyőződéssel állítja, mivel személyesen tapasztalta meg, hogyan mosódik el az immanens és a transzcendens közötti határ. Szolovjov az igazi megismerést olyan közvetlenül előálló élménynek tekintette, amelynek eredménye a „teljes tudás”, ami nem egyéb, mint a létező feltétlen és közvetlenül adott valósága. Ezáltal nála a logika ontológiába fordul át, viszont az ontológia a teológiában látszik feloldódni. Ez némi ellentmondást hordoz, hisz egyelőre nem tisztázott, hogy a „pozitív semmiből” miként jöhet

²²¹ Szolovjov ezt a felosztást részint az emberi tapasztalatra, részint a platóni bölcséletre alapozva alakította ki. Platónnal szemben azonban Szolovjovnál a szellem, az ész és a lélek egy szinten helyezkedik el, ezzel az isteni hűposztasziszok egyenrangúságára emlékeztet.

létre a számosság világa, hogyan különülhet el a Háromság. Az értelmezés hiányosságai felvetik a panteizmus alapos gyanúját, s az absztrakt abszolútum *fogalma* és a *személyes Isten* közötti ellentét is egyre élesebben jelentkezik. Az ortodox teológia is több ponton is megkérdőjelezi a szolovjovi következtetéseket. Az egyik vitatott elem az, hogy Szolovjov a harmadik elvet, az ideát nevezi Szent Léleknek, holott ortodox és általános keresztény nézőpontból a rendszer ezen második princípiumát szokás a Szentháromság második személyének tekinteni. Ugyancsak problematikus Sophia filozófiai szerepének megítélése, mivel Szolovjov sem ifjúkori művében, a *Sophiában*, sem későbbi írásaiban nem tisztázta körültekintően ezt a kérdést. Egyáltalán nem ügyelt erre a keresztény szellemi közegben igencsak kifogásolt problémára, pedig ezt indokolta volna az a tény is, hogy nemcsak az egyházatyák tanítása, hanem a gnosztikus tanok és a kabbala felől közelített a Sophia-tanhoz. Mint láthattuk, Szolovjov a mindenegység, a „pozitív semmi”, a panteizmus és a teremtés kérdésében egyaránt számos kérdést nyitva hagyott, többek között azt keresztény dogmatika szempontjából fajsúlyos problémát sem tisztázta, hogy mi a különbség a teremtő és a teremtet világ között. Ezzel azt sugallja, hogy a létezőfeletti létező valójában emanáció útján hozza létre a többi létformát. Ez a figyelmen kívül hagyás annál is inkább meglepő, hiszen Szolovjov sohasem tartotta magát panteistának, sőt igyekezett annak statikus és élettelen jellegétől távol maradni.

Nem szabad azonban megfeledkezni arról az egyszerű tényről, hogy egy ifjú filozófus teljesen eredeti gondolatrendszeréről van szó, akinek még nem tisztult le a fogalomrendszere, valójában még csak az alapkérdések felvetésének és az első válaszoknak az időszakát élte. A korrekt megítélés érdekében azt a szubjektív és emocionális szempontot is figyelembe kell vennünk, hogy Szolovjov igen impulzív gondolkodó volt, aki rendszerének kiépítésekor a leguniverzálisabb távlatokat biztosító pillérek megalkotására-felmutatására összpontosított, mivel úgy ítélte meg, hogy a részletek kidolgozására elég akkor gondot fordítani, amikor az emberiséget már beavatta az igaz tudás alapvető tételeibe.

A *Filoszofszkije nacsala celnogo znanyija*-t is alapvetően szolovjovi gondolat körben, a formálódó rendszer kategóriái és keretei között érdemes vizsgálni, ugyanis egyébként a hegeléhez hasonló, túlságosan absztrakt rendszernek mutatkozna, holott az élet iránti lelkesedése, az élet átformálásának és jobbításának igénye sütt át minden soron. Számos kérdést tisztázott későbbi műveiben, és amelyeket már nem tudott végiggondolni, azokat az utódokra hagyta. „Az egész orosz filozófia az általa kijelölt úton haladt.”²²²

²²² K. Mocsulszkij: Vlagyimir Szolovjov Zsizny i ucsenyije, Paris, 1951, 90.

Szlovjov igyekezett első rendszerteremtő kísérletét átfogó, életszerű programként feltüntetni, illetve a fennálló valósággal szinkronba hozva gyakorlati tanná formálni. Erre a legalkalmasabb formának az látszott, ha nyilvános előadások keretében foglalja össze eddigi rendszerét, és ezt veti alá a hallgatóság józan értékítéletének. Ebben a helyzetben nem kerülhette meg, hogy ne a fennálló helyzetből induljon ki, hiszen egy olyan programmal kívánt előállni, amely a lehető legrövidebb úton juttatja el az orosz társadalmat, pontosabban az egész emberiséget a keresztény tanok beteljesítéséhez. Ezen törekvése folytán az előadássorozatot, illetve az ez alapján készült mű, az *Előadások az Istenemberségről* mintegy összefoglalása és betetőződése első filozófiai korszakának és teoretikus bölcséletének.²²³

²²³ „Szlovjov ezen művében benne foglaltatik minden számára oly fontos eszme, mely elméleti filozófiája csúcspontjaként tartható számon, de nemcsak ennek a korai, hanem a késői periódus csúcspontjaként is ...” A. F. Loszev: Vlagyimir Szlovjov i jevo vremja, M. 1990, 136.

Előadások az Istenemberségről

Az Előadások keletkezéstörténete

Vlagyimir Szolovjov 1878-ban kezdett hozzá a 11 alkalomból álló előadás-sorozathoz, mely 1881-ben teljes terjedelemben nyomtatásban is megjelent. Ekkorra a 24 éves ifjú filozófus már megvédte magiszteri disszertációját (*Krizisz zapadnoj filozofiji*), melyben kritikai vizsgálatnak vetette alá kora filozófiai irányzatait, főképp a pozitivizmust. Már túl volt első külföldi tanulmányútján (Nyugat-Európa, Egyiptom), ahol az ókori történetfilozófiai forrásokban és az ezoterikus irodalomban mélyedt el, valamint két újabb misztikus látomásban is része volt a British Múzeumban, illetve az egyiptomi sivatagban. A *Három látomás* című költeményében örökítette meg Sophiával való találkozásait²²⁴.

Ekkorra már első egyetemi előadásait is megtartotta, sőt a Gerje vezette felsőbb női tanfolyamon tapasztalatokat szerzett arról is, hogyan lehet filozófiatörténetet ismeretterjesztő céllal előadni. Teljes volt a sikere, hallgatóságát rétori orgánumával és következetes gondolatmenetével egyaránt lenyűgözte. Már prófétai alkatával, misztikus-titokzatos személyiséggel is megnyerte az érdeklődőket, de racionális érvelésével, tiszta logikájával szó szerint elbűvölte őket. Organikus látásmódja révén az orosz filozófia első rendszeralkotó filozófusa lett. Van, aki Gogolhoz hasonlítja, s miként az orosz irodalom „Gogol Köpönyegéből bújt ki”, úgy az orosz (vallás)bölcsélet archetípusa Szolovjov volt²²⁵.

Milyen körülmények között is került sor az előadásokra? 1877-ben kitört az orosz-török háború, mely egészen felélénkítette a katedrához egyáltalán nem vonzódó Szolovjovot, s a Moszkovszkije Vedomosztyi haditudósítójaként rövid időn belül a frontra indult. 1877 júniusában Kisinyovból és Bukarestből még elküldte első híreit, a hadszíntérre azonban már nem jutott el – belátta, hogy tudósítóként nem tudná teljesíteni az önmagával szemben támasztott követelményeket, így más területen kívánta patrióta érzelmeit kamatoztatni. Visszatért Pétervárra, ahol a Népművelési Minisztérium Tudós Bizottságában vállalt feladatot, így kellő ideje és energiája maradt filozófiai nézeteinek (legfőképpen a mindenegység tanának) körvonalazására. 1878 januárjában azzal a javaslattal állt elő, hogy 12

²²⁴ Egyes gondolkodók (pl. Bergyajev) ezt többek között azzal hozzák összefüggésbe, hogy Szolovjov képes volt intuitív módon érzékelni a mindenegységet, mely mentes a viszálytól.

²²⁵ Alekszandr Ljuszi: V. Sz. Szolovjov In: Voproszi filozofiji 2001/3. Hasonló nézetből indult ki I. Ja Gincburg – Szolovjov mellszobrát megformázó szobrász is: „Miként D. I. Mengyelejev fejformája a tudós ábrázat mintájává vált, úgy egészen más módon Vlagyimir Szergejevics Szolovjov fejének szépsége tipikus filozófus fejformaként nyűgözött le.” (I. Ja. Gincburg: Voszpominanyija. Sztatyi. Pizma. – L., 1964, 64. o.)

nyilvános előadást tart az Istenemberségről. Az előadások bevételeit a Vöröskereszt javára, illetve a Cárgrádi (Konstantinápolyi) Szófia székesegyház restaurációjára ajánlja fel²²⁶.

A nyilvános fellépés megszervezése, előkészítése előre nem látott akadályokba ütközött, s csak egy befolyásos személy közbenjárására tarthatta meg az előadásokat, amelyek eseményszámba mentek Pétervárott. Neves közéleti személyiségek, írók, arisztokrata hölgyek, magas tisztséget betöltő hivatalnokok és egyetemisták hallgatták a kereszténység sajátos értelmezését²²⁷. Alekszej Konsztantyinovics Tolsztoj, az ismert költő és drámaíró özvegye és unokahúga, Szofja Hitrovo – Szolovjov egyik múzsája – egyetlen alkalmat sem mulasztott el, de gyakran hallgatta Dosztojevszkij is, sőt egy alkalommal a későbbi vitapartner, Lev Tolsztoj, illetve a Szinódus főügyésze, K. P. Pobedonoszcev²²⁸ is jelen volt. Nyilvános előadásra ilyen témában s főként ilyen szemlélettel eddig még nem került sor. Már önmagában ez a tény is komoly hatást váltott ki, ám Szolovjov merész kérdésfelvetése, provokatív hangneme tovább fokozta a kedélyeket – beszédtema lett minden egyes előadás. Maga Szolovjov sem kínált egyértelmű recepteket a felvetett kérdésekre, éppen a kérdésfelvetés, illetve a hallgatóság továbbgondolásra való ösztönzése volt a célja²²⁹. A pozitivistá szemléletű tudományos közélet és az egyház nehezen tolerálta az elhangzottakat, a hallgatóság tapsa viszont komoly támogatottsággal vértette fel Szolovjovot. Voltak, akik egyszerűen nihilistának bélyegezték, volt, aki azt jósolta a filozófusnak, hogy a gyehenna tüzén ég el. Mindenesetre népszerűvé vált, a társadalmi közélet jeles személyiségei „kézről kézre adták”, sokan tartottak rá igényt mint „díszvendégre”.²³⁰

²²⁶ Erről D. M. Certelevhez intézett levelében számol be. Pisma Vlagyimira Szergejevicsa Szolovjova II. // Szobranije szocsinyenyij V. Sz. Szolovjova, Bruxelles, 1970, 242. „Összesen 12 előadás lesz, természetesen a Vöröskereszt javára, de részben a Cárgrádi Sophia restaurációjára is.”

²²⁷ Szkovoroda „barátja és szellemi gyermeke” dédunokája, Olga Mihajlovna Kovalenszkaja is részt vett az előadásokon. Szolovjov öccsének, Mihailnak későbbi felesége ekkoriban rajongott a filozófusért, olyannyira magukkal ragadták az istenemberségről tartott előadások, hogy Szolovjovot messiásnak tekintette akkoriban. Sz. M. Lukjanov: O VI. Sz. Szolovjove v evo molodije godi I., 1916 (1990), 24.

²²⁸ K. P. Pobedonoszcev a Szent Szinódus főügyészeként (1880-1905), III. Sándor és II. Miklós szürke eminenciásaként meghatározta a korszak politikai ideológiáját, s a szellemi életet is jelentős mértékben befolyásolta. Szolovjov minden egyes előadásáról jelentést készíttetett.

²²⁹ Konyi, A.F.: Iz sztatyi Vesztnyik Evropi // Knyiga o Vlagyimire Szolovjove, Moszkva, 1991, 193.

²³⁰ Fontos említést tenni az előadásokat hallgató egyetemisták viszonylag nagy számáról is, mivel ők kezdetben inkább a várható botrány reményében jelentek meg. A filozófiai képzés ebben az időszakban elég jelentéktelennek mondható (1850-ben például a népművelési miniszter Sirinszkij-Sahmatov be is tiltotta a filozófia oktatását az egyetemeken), s a hallgatók inkább politikai, ideológiai kérdésekkel foglalkoztak, illetve a filozófián belül legfeljebb az akkortájt „divatos” pozitivizmussal. (Vö. Szabó Miklós: Az orosz nevelés története (1880-1917), Akadémiai K. / Pro Print, 2003) Ebből a szempontból igen figyelemre méltó, hogy Szolovjov képes volt figyelmüket lekötni. Szolovjov stílusa és nyelvezete révén a hallgatóság minél szélesebb köre számára kívánta érthetővé tenni a gondolatokat, ez egyébként a századforduló bölcselétére egészében is igaznak mondható, mivel inkább inspirálni kívánták az olvasókat, erkölcsileg motiválni, mintsem veretes, csak a szűk szakma számára érthető gondolatokkal előhozakodni. Ez összhangban áll a korszak bölcséleti irányultságával, melynek egyik legfőbb jellemzője a teológiai, a filozófiai, a publicisztikai-filozófiai és a művészeti kérdések és stílusok keveredése, vagyis a merev tudományos határoktól való tartózkodás.

Az első előadásra 1878. január 29-én (más források szerint 26-án) került sor Pétervárott, Szoljánij gorodokban²³¹, a többi február és március folyamán péntekenként és vasárnaponként Moszkvában, az Alkalmazott Tudás Múzeumának nagytermében tartotta meg. A Lelki Felvilágosodás Társasága²³² tagjainak tartott előadásokkal párhuzamosan a *Pravoszlavnoje obozrenyje* című folyóirat megjelentette az elhangzottakat, de nem mindig szöveghűen.²³³ Kimutatható, hogy Szolovjov időnként át is írta egyes előadásai szövegét. Ez annál is valószínűbb, mondhatni természetes, mert a 12 előadás három év alatt jelent meg nyomtatásban, és az időközben megtartott egyetemi és egyéb nyilvános előadások, valamint az időközben megjelent írások hatására némileg módosította az eredeti szöveget. 1880-1881 folyamán például a történetfilozófiáról értekezett egyetemi berkekben (egyetemi nyitóelőadását *A filozófia történelmi rendeltetése*²³⁴ címmel tartotta). Ezekben az előadásokban sok minden szó szerint egybeesik az Istenemberségről korábban már elmondottakkal. Ráadásul 1880-ban megvédte doktori disszertációját is, *Krityika otvlecsennih nacsal*-t, amely korábbi teoretikus elgondolásainak foglalata.

Számos esetben maguk az előadások sem voltak zökkenőmentesek: az elsőt követően tartani lehetett a hatóságok zaklatásaitól, a szövegek kiadásakor pedig – a levelek tanúbizonysága szerint²³⁵ – a cenzúra is többször jelezte kifogásait. A hatodik előadás során szörnyű fogfájás kínozza a filozófust, aki attól tartott, hogy ez a körülmény megakadályozza abban, hogy hitelesen közvetítse a három világot (a természetit, az emberit és az istenit) szintetizáló feltétlen elvet, és emiatt a hallgatóság cserbenhagyja őt. Kellemes csalódásként élte meg az ellenkezőjét, hiszen a továbbiakban is az addig megszokott népes publikum kísérte figyelemmel a bölcselő könnyednek egyáltalán nem nevezhető metafizikai gondolatmenetét, melyben a világ történetét teofániák egymás utáni sorozataként vázolta fel. A tervezett tizenkettő helyett csak tizenegy előadás hangzott el, mert az utolsó kettőt a bölcselő összevonta. A szerző vallomása szerint erre azért volt szükség, mert a megelőző három év olvasmányait, illetve következtetéseit nem foglalhatta bele az előadásokba, mivel „ez túl messzire vezetne”, vagyis az előadássorozatot nem tudta volna az előre eltervezett

²³¹ Szentpétervár egyik központi kerülete a Fontanka partján, mely eredetileg a só- és borkereskedelem központja volt. Az előadások péntekenként és vasárnaponként zajlottak.

²³² Bonkáló Sándor fordítása, (Anna Dosztojevszkaja: Emlékeim, 1989)

²³³ A cenzúra sem télenkedett, valamint az *Előadások* zajos fogadtatása miatt a *Pravoszlavnoje obozrenyje* szerkesztője, P. A. Preobrazsenszkij is egyrészt magyarázó megjegyzésekkel kívánta kiegészíteni a nyomtatásban megjelenő aktuális előadást – vagyis változtatni kívánt az eredeti szövegen, másrészt egy évre le is akarta állítani a közlést. 1879-1880-ban összesen csak négy előadás jelent meg. A teljes mű megjelenésére csak 3 és fél évvel az első előadás elhangzása után 1881-ben került sor. (Az 1-6. előadást 1878 márciusa és-szeptembere között jelentette meg a *Pravoszlavnoje obozrenyje*, míg a 7-8.-t 1879 októberében, a 9.-t 1880 novemberben, a 10.-t 1881 februárjában, a 11-12.-t 1881 szeptemberében.)

²³⁴ Fosszília 2000/1. 84-92.

²³⁵ P. A. Preobrazsenszkijnek írt levél, 1878. március 10. VI. Szolovjov: Pisma IV. // Szobranijje szocsinyenyij V. Sz. Szolovjova, Bruxelles, 1970, 232.

keretek között befejezni. 1881 áprilisa után végérvényesen lezárta az *Előadásokat*, melyet összes eddigi írása közül a legjobbnak ítélt. E véleménye találkozott az olvasóközönség értékítéletével is, és a tudományos élet ugyancsak Szolovjov addigi teoretikus tevékenysége csúcspontjaként kezelte az *Előadásokat*²³⁶. Zenykovszkij Szolovjov későbbi metafizikai nézeteinek foglalatát látta bennük, Radlov pedig egyenesen Hegel *A szellem fenomenológiája* c. művéhez hasonlította, mivel az *Előadásokban* ugyanúgy benne foglaltatik minden sajátosan szolovjovi gondolat, miként Hegel ifjúkori műve is körvonalazza a német gondolkodó egész gondolatvilágát, amelyet a későbbiekben már csak részleteiben dolgoz fel. Mint ismeretes az istenemberség tana az orosz vallásbölcselet (s az ortodox egyházi modernizáció) egyik sarkalatos pontjává lett²³⁷, számos bölcseletgyekezett továbbvinni a szolovjovi gondolatokat, s bár filozófiai irányzattá nem vált, filozófiai iskoláról azonban mindenképp lehet beszélni²³⁸.

A kiindulópont

A *Pravoszlavnoje obozrenyije* 1878. februári számában előzetesen tájékoztatta olvasóit a soron következő előadássorozat célkitűzéseiről:

„Szolovjov úr előadásainak célja, hogy igazolja a pozitív vallás ésszerűségét, kimutassa, hogy a hit igazsága, konkrét tartalma teljességével, egyúttal az ész igazsága is.

Az előadások központi eleme – az Istenemberség, vagy az élő Isten eszméje.

A tizenkét előadásból az első hat azt az átmenetet mutatja be, melynek során az emberi tudat természetes tartalma olyan központi eszmévé alakul, mely történeti valósággá először a kereszténység által válik. Emellett kitér ennek az átmenetnek azokra a főbb mozzanataira, amelyek az emberiség kereszténységet megelőző szellemtörténetét képezték, nevezetesen a buddhista pesszimizmusra és nihilizmusra, Platón idealizmusára, az ószövegségi monoteizmusra.

A fennmaradó hat előadás a vallási eszme pozitív fejlődésével foglalkozik, szó lesz bennük arról, hogyan valósul meg az Istenemberség az örökkévalóságban és az időben, valamint az isteni világról, a szellemi lények bűnbeeséséről, a természeti világ keletkezéséről és jelentőségéről, Krisztus földi megtestesüléséről és a megváltásról, a látható és láthatatlan egyházzal, a világfolyamat végéről és az Istenemberség teljes megnyilatkozásáról.”

²³⁶ P.A.Preobrazsenszkijnek írt levél, 1881. VI. Szolovjov: Pisma IV. // Szobranijje szocsinyenyij V. Sz. Szolovjova, Bruxelles, 1970, 233.

²³⁷ Bergyajev például a *Russzkaja igyeja* c. művében az istenemberség filozófiáját „az orosz vallásfilozófiai gondolkodás számára tett fő szolgálatának” tekintette.

²³⁸ Lj. K. Nagornaja: Bogocselovecsesztvo v russzkaj religioznoj filosofii, 1994,

A továbbiakban a folyóirat közli az egyes előadások részletesebb előzetes programját is. Az első tíz előadás javarészt a korábbi művek gondolatvilágára épül, ezek közül is leginkább *Filoszofszkije nacsala celnovo znanyija*-ra. Lényegében a szlavofil örökség filozófiai összegzéséről van szó. A szlavofil gondolkodóktól – A. Homjakovtól, I. Kirejevskijtől – ered a Kelet és Nyugat (pravoszlávia és katolicizmus) dichotómiájának, Oroszország messianisztikus rendeltetésének és az egyetemes (organikus) egységnek az eszméje. Ezekkel a gondolatokkal Szolovjov nem bánik mechanikusan (többek között nem tekinti a Nyugat fejlődését zsákutcának, látja a Kelet bűneit is), hanem koncepciója, a mindenegység jegyében harmonizálja szerves és dinamikus egységgé az egyes elemeket. Még az előadások előtt, 1877-ben (közvetlenül a háborút megelőzően) tette közzé „szlavofil credo”-ját²³⁹, a *Három erő* címen megjelent írását, melyben a következő alapkoncepcióból indul ki:

„A történelem kezdetétől fogva három alapvető erő befolyásolta az emberiség fejlődését. Az első alá kívánta rendelni az emberiséget, életének minden szférájában és minden szintjén egy magasabbrendű elvnek, annak kizárólagos egységében törekedett az egyedi formák sokszínűségét összeolvasztani és egyesíteni, a személyiség függetlenségét, a személyes élet szabadságát elnyomni. Egy úr és a rabok élettelen tömege – ez ennek az erőnek a végső, megvalósult formája. Ha kizárólagosan ez vált volna meghatározóvá, akkor az emberiség élettelen egyhangúságba és mozdulatlanságba merevedett volna. Ezzel az erővel együtt fejti ki hatását egy másik, homlokegyenest ellentétes erő, amely arra törekszik, hogy szétzúzza az élettelen egység bástyáját, hogy az élet egyedi formáinak, a személyiségnek és tevékenységének mindenütt szabadságot biztosítson. Hatására az emberiség elkülönült elemei, akik kizárólag önmagukból és önmagukért tevékenykednek, az élet kiindulópontjai lesznek, az általános elveszíti a reális, a lényegi létezés jelentőségét, valamilyen elvont, üres, formális törvénné alakul, végül pedig mindenfajta értelmet nélkülözni fog. Általános egoizmus és anarchia, mindenfajta belső kapocs nélküli elkülönült egységek sokasága – ez ennek az erőnek a szélsőséges megnyilvánulása.”²⁴⁰

(A muszlim) Keleten az embertelen Isten, Nyugaton pedig az istentelen (önmagát tételezni képes) ember világa alkalmatlan arra, hogy beteljesítse a történelem végső célját, erre csak egy harmadik erő képes, ami nem más, mint a szlávok és azon belül is Oroszország. „Csak a Szlávok és különösképp Oroszország maradt mentes ettől a két alacsonyabb rendű potenciától, s válhat ezáltal a harmadik történelmi erő közvetítőjévé. Ugyanakkor a két

²³⁹ Sz. M. Szolovjov: Vlagyimir Szolovjov. Zsizny i tvorcseszkaja evoljucija, Moszkva, 1997, 141.

²⁴⁰ VI. Szolovjov: Tri szili // Novij mir 1989/1., 198.

korábbi erő bevégezte küldetését, és az uralmuk alá vetett népeknek szellemi halált és pusztulást okoztak. Tehát, ismétlem, vagy ez a történelem vége, vagy pedig elkerülhetetlen egy harmadik egyetemes erő megjelenése, melynek egyedüli hordozója csak a Szlávság és az orosz nép lehet.”²⁴¹

Ugyanakkor már az első előadásban, amely korának, a „modern emberiségnek” a társadalmát, közfelfogását bírálja, megkérdőjelezi a szlavofilek egyes nézeteit: beszél a katolikus eszme igazságáról, kiemeli a nyugati személyiség történelemben játszott szerepét. Ráadásul új antropológiát hirdet, mely szerint a modern emberi személyiségnek fel kell ismernie kettős – isteni és teremtetten – voltát. Szolovjov alapos teológiatörténeti vizsgálódásokat követően az egyetemes zsinatok szellemében, de gyakran a hivatalos egyházi állásponttal szemben fejtette ki nézeteit. A következőkben röviden áttekintjük azokat a teológiatörténeti momentumokat, melyek Szolovjov nézeteit meghatározták.

Szolovjov először a *Kritika otvlecsennih nacsal*-ban vetette fel a kérdést, majd részleteiben az *Előadások az Istenemberségről* c. művében taglalta, kései írásaiban pedig számos alkalommal visszatért a kérdésre.

Szolovjov az Istenemberségről

A XIX. század második felében egyszerre jelentkezett a valláskritika és a vallásos gondolkodás megújításának igénye. A pravoszláv egyházat (is) bíráló politikai, ideológiai irányzatok mellett a világi gondolkodók erőteljes kirohanásokat intéztek a hivatalos egyház ellen, az egyik legmerészebb támadás Lev Tolsztoj *Gyónás* című művében fogalmazódott meg²⁴². Bár az ortodox egyházban is mutatkozott igény a reformokra, ám ezek ekkor még nem hozhattak komolyabb eredményt, sokkal nagyobb hatásuk volt viszont a hivatalos egyháztól némileg elkülönülő, másrészt az őskeresztény tanokból meríteni igyekvő bölcseletről (pl. Homjakov, I. Kirejevskij, Fjodorov, Szolovjov), akik újfajta antropológia kidolgozását szorgalmazták. Az orosz bölcseletet alapjaiban meghatározó antropocentrikus gondolkodás jegyében Isten és ember viszonyát a transzcendencia helyett az immanens létszféra keretei között értelmezték újra, ami azt is jelentette, hogy a teodicea antropodiceával egészült ki²⁴³.

²⁴¹ Uo. 204.

²⁴² Egyes gondolkodók, mint Sz. A. Nyizsnyikov a *Gyónás* filozófiai analógiájának az *Előadások*-at tartja abból a szempontból, hogy erőteljes egyházkritikai problémafelvetésével olyan kérdésre irányította a közvélemény figyelmét, amelyet addig csak egy szűk réteg vizsgálódási körébe tartozott. (Sz. A. Nyizsnyikov: *Metafizika veri v russzkoj filozsofii*, M., 2001, 155.) L. Tolsztoj és Szolovjov viszonyát a *Három beszélgetést* elemző fejezetben taglaljuk részletesebben.

²⁴³ Bergyajev a modern nyugati és az orosz vallásos antropológia közötti lényegi különbségnek azt tartotta, hogy míg a nyugati az emberi szellemiség, a isteniben való részesülés problémáját vizsgálja, addig az oroszban az ember Istenhez válik

Ahhoz azonban, hogy az Istenember társadalma, vagyis a tökéletes emberi társadalom létrejöjjön, adekvát filozófiai módszerre volt szükség, melyet az orosz bölcselet a mindenegység tanában, a metafizika és a dialektika egységében vélt megtalálni. E tan kidolgozása elsősorban Szolovjov²⁴⁴ nevéhez, illetve az *Előadások az Istenemberségről* című művéhez (továbbiakban *Előadások*) fűződik.

Az *Előadások* Szolovjov bölcseleti rendszerén belül két szempontból is figyelemre méltó írás: egyrészt hangsúlyozza Szolovjov filozófiai felfogását, módszerét, rendszeralkotói igényét, másrészt jelzi azt az utat, amely Szolovjovot a filozófiai kérdésektől a teológiai problémák felé vezette, mely az 1880-as évektől meghatározta Szolovjov gondolatvilágát. (Az istenemberségre vonatkozó tan Szolovjov bölcseletének gócpontjává lett, minden tana innen ered, s ide tér vissza.) Ebben a művében még a filozófiai és a teológiai nézőpont együttesen jelentkezett, az egyházatyák fides quaerens intellectum elve alapján filozófiai (racionális) úton igyekezett a teológia alapvető és aktuális kérdéseit tisztázni. Első alkotói korszakában (1873-1882) az empirikus, a racionális és misztikus ismeret szintéziséből adódó „teljes tudás”-t kívánta megtenni minden emberi cselekvés kiindulópontjául.²⁴⁵

Meglátásunk szerint az *Előadásokat* alapvetően három részre tagolhatjuk: Szolovjov először azokat az általános elveket taglalta, amelyek a valóság filozófiai értelmezéséhez szükségesek, s melyek előkészítik a Sophia-tant, majd részletesen kifejti a Sophia-tanra vonatkozó nézeteit, végül (az általa is legjobbnak tartott részben) a szerző figyelme Krisztus személyiségére és világban betöltött missziójára helyeződik. Ez Sz. P. Zaikin meglátása szerint arra vezethető vissza, hogy az előadások során megváltozott a filozófus álláspontja, s „sophiocentrikusból” „krisztocentrikussá” vált – méghozzá úgy, hogy maga a szerző sem vette igazán észre ezt a változást²⁴⁶.

hasonlatossá, eggyé olvad vele az istenemberi társadalomban, hogy közösen építsék a későbbiekben a világot. (Vö. Fjodorov szinergizmus tanával.)

²⁴⁴ Már Csaadajev is foglalkozott a kérdéssel, de rendszerezetten három gondolkodó dolgozta fel az istenemberség problémáját, nevezetesen Fjodorov, Szolovjov és Bergyajev.

²⁴⁵ Mint korábban említettük, már 1873-ban összegezte elképzeléseit, terveit: „A feladat az, hogy a kereszténység örök tartalmát a neki megfelelő, vagyis feltétlen értelmi keretek közé foglaljuk ...”²⁴⁵, vagyis már filozófiai eszmélése idején is arra törekedett, hogy az egyházatyák hitét racionális érveléssel igazolja. Szolovjovot gyakran vádolják azzal, hogy filozófiai rendszere nem is önálló, mivel számos bölcseleti gondolata kimutatható nála, s gyakran hosszasan idéz is tőlük – anélkül, hogy megjelölné a forráshelyet. Szolovjov soha nem is tagadta a hatást, de ezekre a vádakra mindig azzal válaszolt, hogy a gondolati rendszer a sajátja. Emiatt csak röviden, felsorolásszerűen térnék ki az istenemberség szolovjovi értelmezésére ható főbb gondolkodókra. Origenész, Schelling és a Kabbala tanításaiból indult ki, az orosz bölcseletők közül pedig A. Homjakovon és I. Kirejevskijén kívül leginkább Fjodorov hatott rá. (Fjodorov a kozmikus üdvözülés tanát többek között a szinergizmus elvére alapozta. Ezt a gondolatot eredetileg Ioannes Cassianus (360-432) vetette fel, s lényege, hogy az ember és Isten együttműködésének eredményeképp teljesül be a kereszténység és az emberiség története.)

²⁴⁶ Sz. P. Zaikin utószava az *Előadások-hoz* // Vlagyimir Szolovjov: Cstenyija o Bogocselovecsesztve, SzPb., 2000, 31.

Módszere²⁴⁷, a mindenegység tana alapján abból a hegeli ihletettséggű gondolatból indul ki, miszerint kell, hogy létezzen a „feltétlen [értsd abszolút] lét”, melyet a megismerő megismerhet, s ez nem más, mint a lét univerzális egysége, a mindenegy (mint igaz lényeg). Ez a gnoszeológia azonban ontologikus eredetű, vagyis nem pusztán az ismeretszerzés, illetve az ismeretek birtoklásának feltételei jelentik a vizsgálódás tárgyát, hanem a megismerő és a mindenegy közötti belső, közvetlen és kölcsönös, lényegi kapcsolat. Eszerint míg a mindenegység az igazság formája, addig a részét képező létezők a „minden”, ami nem más mint az igazság tartalma, vagyis a feltétlen elv – így foglal magába mindent az egység. A mindenegység ennél fogva abszolút realitás, nem pusztán elgondolható entitás. Ez az organikus és immanens egység teszi lehetővé a szolovjovi antropológiát, melynek az a lényege, hogy az ember szabadon képes közvetíteni a természet és Isten között. Az egység visszaállítása egy olyan hosszú folyamat eredménye, amely a történelemben megy végbe.

Szolovjov ezt fokról fokra tárta fel az egyes előadásokban, amelyek a nagyközönségnek szóltak, s amellet, hogy a legfontosabb keresztény tanokat kísérelte meg filozófiai nézőpontból átgondolni, megfogalmazta és megalapozta saját filozófiai nézeteit, de mindezt úgy, hogy az élet-szerű legyen, mely a hallgatóság minden egyes tagja számára kellő motivációt szolgáltatasson az alapvető kérdések megértéséhez, majd az ezt követő gyakorlati cselekvéshez. Ebből a szempontból nézve mindenképpen érdemesnek tartjuk nyomon követni azt a folyamatot, melynek során maga Szolovjov is megélte a problémákat: inkább kérdéseket vetett fel, vitatott meg, nem pedig ex cathedra kijelentéseket tett. Ezáltal az előadások nemcsak gnoszeológiai és ontológiai szempontból fontosak, hanem etikai nézőpontból is vizsgálándók.

A mű címadó terminusa, az istenember kifejezésből ered, ami a pravoszláv teológia egyik kulcskifejezése²⁴⁸, Krisztust érti rajta, vagyis az Isten és az ember közötti szizigikus kapcsolatot, a két természet állandó, elszakíthatatlan egységét. Szolovjov meghatározása azonban egy árnyalattal ennél bővebb: „Isten, aki felveszi az emberi természetet.” Az istenemberség fogalma viszont már nem ilyen egyértelmű, maga Szolovjov is több megközelítéssel próbálkozott, mint például „Krisztus igazsága”, amelyben egyszerre van jelen az egység, az összesség, amely sajátos „állapot”, pontosabban egyszerre folyamat és eredmény. Magát az istenemberséget filozófiai fogalomként Szolovjov használta először.

²⁴⁷ Szolovjov a *Filoszofszkije nacsala celnogo znanyija* (1877), a *Krityika otvlecsennih nacsal* (1880), a *Krizisz zapadnoj filozofiji* (1874) című műveiben fejtette ki részleteiben az *Előadásokban* felvetett módszer kérdését.

²⁴⁸ G. Ny. Szkljarevskaja: Szlovar pravoszlavnoj, cerkovnoj kulturi, Szpb., 2000, 44.

Szolovjov istenfogalma is árnyaltabb a teológia hagyományos istenképénél. Nála Isten olyan univerzális és megvalósult eszmeként (feltétlen ideaként), abszolútumként definiáltatik, aki nemcsak minden lét forrása, hanem „több mint személyes lét.” Isten a lényeg, a pozitív erő, mindent magába foglal, az objektum és szubjektum benne együttesen adott, vagyis Isten a minden. Szolovjov Isten megismerhetősége kapcsán eltért a hivatalos pravoszláv állásponttól, midőn azt állította, hogy Istenhez logikai úton is eljuthatunk, de ezzel párhuzamosan a hagyományos apofatikus Isten-kép szerepét is némiképp mérsékelte²⁴⁹.

Az első tíz előadásban a teológia, a kozmológia és az új szemléletű antropológia összekapcsolásával filozófiai síkon azt az utat vázolta fel, amely előkészítette, alkalmassá tette az emberiséget a keresztény igazság racionális befogadására.

A fennálló helyzet bemutatásakor a nyugati filozófia, valamint a korabeli egyház és vallásos szemlélet válságáról értekezett. A modern társadalom az egység hiánya miatt jutott válságba, az általános elkülönülés, az egoizmus folytán nemcsak a társadalmon és az egyházon belüli kapcsok lazultak meg, hanem az ember és természet közötti egyensúly is felbomlott.²⁵⁰ Jelenlegi állapotában a kereszténység sem jelenthet kiutat, mivel képtelen volt mindezidáig következetesen végigvinni, valóra váltani a keresztény tanítást, így az nem jutott el közvetlenül az emberekhez, nem volt képes változásokat indukálni, hanem csak elvont tanként (dogma) vagy megszokásként („templomi kereszténység”²⁵¹) élt az emberek körében. Ahhoz, hogy az ember a világot jelen – ellehetetlenült – állapotából kimozdíthassa, egyaránt szükség van az Istenbe és emberbe vetett hitre.²⁵² Ez nem lehet mechanikus, pusztán racionális ismereten alapuló szemlélet, amely még arra sem volt elegendő, hogy az emberiség a külvilágot a maga lényegében megragadja, hanem olyan hittel kell felvérteznie magát az emberiségnek, amely a legfőbb realitás, az abszolút lényeg, vagyis Isten megismerésére tesz

²⁴⁹ Szergejeva lexikai és szemantikai vizsgálata is tetten éri a szolovjovi istenképnek azt a lényegi sajátosságát, hogy nála Isten egyáltalán nem transzcendens lény, Isten szemantikai mezőjében nem is fordul elő a transzcendens kifejezés. Természetesen ez nem jelent panteizmust, amelyről Szolovjov több ízben is határozottan elhatárolta magát. E. V. Szergejeva: *Religiozno-filoszofszkij diszkursz V. Sz. Szolovjova: lekszicseszkiy aszpekt*, Szpb., 2002, 53.

²⁵⁰ „Az egész modern civilizációt az a törekvés jellemzi, hogy az emberiséget a feltétlen vallási szférán kívül szervezze meg, hogy az emberiség az ideiglenes, véges érdekek körén belül szilárduljon meg és rendezkedjen be.” (*Első előadás*) Szolovjov ezeket a törekvéseket a legkövetkezetesebben a szocializmusban és a pozitivizmusban látta megvalósulni. Ám hozzáteszi, hogy „amennyiben elveiket következetesen valósítják meg, az életben és a tudás terén a vallási elv követelményéhez jutnak el.” (*Első előadás*) A nyugati civilizáció a szocializmus és a pozitivizmus válsága folytán visszavezeti az emberiséget a valláshoz. Ezeket a megállapításait részletesebben *Az elvont elvek kritikája* c. művében taglalja.

²⁵¹ Szolovjov: *Három emlékbeszéd Dosztojevszkijről, Második beszéd // Az orosz vallásbölcselet virágkora I.*, Bp., 1988, 112.

²⁵² „A vallás régi tradicionális formája az Istenhitből ered, ám nem teljesíti be ezt a hitet. A modern, vallás nélküli civilizáció az emberbe vetett hitből indul ki, de következetlen marad – nem teljesíti be saját hitét. Következésképp mindkét beteljesített megvalósított hit – az Istenbe és az emberbe vetett hit – az Istenemberség egységes, egész és teljes igazságában talál egymásra.” (*Második előadás*) Mivel az ember a történelemben arra törekszik, hogy a véges lét korlátaitól megszabaduljon, ezért figyelmét a pozitív feltétlenségre kell irányítania, vagyis az abszolút lényeg megragadására kell törekednie. Ehhez megvan a képessége, hiszen magában hordozza az istenképiséget, de ennek feltételeivel szembe is kell tudni néznie. (Ez utóbbi gondolat az ortodox nézőponttól igen távol áll, hisz az ortodoxia szerint a teremtő és a teremtet világ között áthidalhatatlan szakadék tátong.)

képessé. Mivel az ember egy olyan, természeti törvények által irányított „mechanikus” folyamat részese, amely az ideából ered, ezért az embernek egyszerre kell tudatosítania természeti és isteni meghatározottságát²⁵³. A kérdés csak az, honnan ered ez az idea, mi a tartalma, s milyen viszonyban állhat ezzel az ideával maga a megismerő és cselekvő ember, illetve a kollektív üdvözülést remélő emberiség.

A szolovjovi gnoszológia szerint az ember az ideával az akarat, az érzékelés és a megismerés által kerülhet kapcsolatba, vagyis az ideát mint értelmi, etikai és esztétikai célként tételezett feltétlen elvet sajátít(hat)ja el. Mivel ez a tőlünk függetlenül létező feltétlen elv Isten valósága, ezért az értelmi, etikai és esztétikai tevékenység együttesen vallási kérdés, amit tisztán racionális úton nem képes az ember megválaszolni²⁵⁴. Ebből adódóan fel kell vetnünk a kérdést, hol a filozófia helye ebben a rendszerben – hiszen Szolovjov teljes és organikus bölcséleti rendszer megalkotására törekedett. Szolovjov nem is tagadta e probléma fontosságát, a kinyilatkoztatásból eredő vallási tapasztalat tényét is alapvetően olyan elkülönült ismeretnek tartotta, amelyet teljes tudássá, logikailag is koherens rendszerré a vallásos hitre és vallási tapasztalatra épülő vallásos gondolkodás, vagyis a vallásfilozófia képes szintetizálni²⁵⁵. Az alapvető igazság feltárása fokozatosan megy végbe, a történelem folyamán egyre magasabb szinten képes az ember elsajátítani a teljes igazságot. Ehhez a természet, az emberi személyiség és az isteni elv egymásra találására van szükség. Az első szinten az isteni elv a természetben jelentkezik, az ember a természetet vizsgálván kerül közelebb a kinyilatkoztatáshoz: Szolovjov ezt a természetvallás vagy közvetlen kinyilatkoztatás szintjének nevezi. A második szinten az isteni elv a természeti tagadásában ölt testet mint negatív²⁵⁶ kinyilatkoztatás, melynek az orosz bölcselő szerinti legtisztább formája a buddhizmus. Az ember ugyanis képes magát a természettől elkülöníteni, képes felismerni azt a többletet, melyet a természethez viszonyítottan önmagában és a világban tapasztal, csakhogy ezúttal ez a felismerés csupán a természet tagadásában mutatkozik meg, s emiatt vágyik a „tisztá személyiség” kialakítására. (Az ember ugyanis nem tartja elfogadhatónak, hogy a természet vak erői cél nélkül működjenek, s hogy e vak erők

²⁵³ „... az ember és a világ élete természeti folyamat; igen, ez az élet a jelenségek váltakozása, a természeti erők játéka; de ennek a játéknak feltétele a játékos, valamint az, ami játszik – alapfeltétel a feltétlen személyiség és a feltétlen tartalom, vagyis az élet eszméje.” (*Harmadik előadás*)

²⁵⁴ „Ahogy a külvilág léte, úgy az isteni elv létezése is a józan ész számára csak valószínű vagy feltételes igazság, feltétlenné pedig csak a hit által válhat. Az isteni elv *tartalmát* pedig, ahogy a külső természetét is a tapasztalat adja meg. Hogy Isten létezik, hisszük, ám hogy Ő van, azt tapasztaljuk és tudjuk.” (*Harmadik előadás*)

²⁵⁵ A „teljes tudás” (celnoje znanyije) Szolovjov ismeretelméletében a keresztény megismeréstannal összefüggésben álló alapkövetelmény. Mivel a teljes igazságot, vagyis a keresztény kinyilatkoztatást megismerni csak annak van módja, aki maga is a teljes tudás birtokában van, mivel a megismerés a megismerő és a megismerendő között személyes viszonyt feltételez (vö. szinergizmus tan).

²⁵⁶ Szolovjov Schelling értelmezésében használja a negatív jelzőt mint az absztrakt lét szinonimáját. (Vö. Szobranijje szocsinenyij V. Sz. Szolovjova III., Brüsszel, 1966, 115-116.)

játékszerévé váljon maga az ember is.) Közvetlenül csak a harmadik szinten nyilvánul meg az isteni elv, de ekkor is csak fokozatosan; ezt a szintet pozitív kinyilatkoztatásnak nevezi. Ezen a szinten az isteni elv pozitív tartalommal rendelkezik, vagyis a mindent képes birtokolni. Mivel nem lehet természeti meghatározottságú, ezért természetfeletti jellegű kell, hogy legyen, vagyis eszmei eredetű. De Szolovjovnál nem a platonisták ideáiról van pusztán szó, hisz a két világ (tapasztalati és az ideák világa) között szerves kapcsolat kell, hogy legyen, hiszen ez a mindenegység alapvető követelménye. A *Zsiznyennaja drama Platona* című értekezésében Szolovjov épp ennek hiányában látta a platóni bölcsélet zsákutcáját, amit nem a platóni gondolkör megtagadásaként kell értékelnünk, sokkal inkább a gyökerekhez való visszatérésként. Hangsúlyozzuk, Szolovjov nem Platón tagadta meg, csak a platóni bölcsélet kiindulópontját vizsgálta felül, s ebből a felismerésből eredeztette saját rendszerének egyik rendszerelemét, az immanens és transzcendens szféra szoros kölcsönhatásának kérdését.

Az isteni elv metafizikailag három momentum együttesére vezethető vissza: az atom (mint létcentrum), az eleven (cselekvésre, aktív fellépésre képessé tevő) erő (monász) és az idea („minőségileg meghatározott tartalom”) szintézisére, melyek összességét Szolovjov *létező*-ként definiált. A világ alkotóelemei, vagyis a létezők között organikus kapcsolat van (ezt az ideák²⁵⁷ teszik lehetővé), vagyis a minden nem egyenlő az alkotóelemek matematikai összegével, mindazonáltal a létezők ezen egység megléte mellett is képesek az önállóságukat fenntartani. Meglátásunk szerint a lét(ező)nek ez a megközelítése arra a keleti keresztény szemléletre vezethető vissza, mely szerint az egyház nem a nyugati értelemben vett Corpus Christi, hanem Szoma Christu. Ez utóbbi fogalomban ugyanis beleértendő a látható és láthatatlan egyház tagjainak, elemeinek belső, spirituális kapcsolatrendszere is.

Ezek a létezők eszmei tartalmuknál fogva egyaránt függetlenek a teoretikus elvonatkoztatástól és az érzéki valóságtól, ezeket csakis az intuíció (intellektuelle Anschauung, Intuition) révén ismerhetjük meg. Erre a művészet lényege folytán eredendően alkalmas, s a görög művészet eredményeit Platón emelte a filozófiai tudat szintjére (l. ideák). Vagyis Platón az isteni elv első, pozitív megnyilatkozását volt hivatott filozófiailag értelmezni és kifejezni. Az ideák vizsgálatától könnyen eljuthatunk egy legfőbb idea (az „ideális minden”) tételezéséhez, melynek nemcsak tartalma, hanem hordozója, személyisége is van, s

²⁵⁷ Az ideákra vonatkozó tant Szolovjov itt fejtette ki először, ő az ideákat Platónnal ellentétben a metafizikai létezők konkrét, egyedi formáinak tekintette, vagyis nem az ember absztrakt gondolkodása termékeinek. Az ideák maguk szubjektumok, de tárgyi (objektív) léttel is bírnak (egyszerre szubjektumok és objektumok, ami a teljesség feltétele). Ezáltal egyszerre függetlenek mind a spekulációtól, mind az érzéki valóságtól. Közvetlenül az intuíció révén ragadhatók meg, de létük logikailag is igazolható, a művészet is meg tudja jeleníteni őket.

ez nem más mint Isten²⁵⁸. Ezt a zsidó vallás ismerte fel először, majd ez alapján a kereszténység tárta fel az emberiségnek egy olyan istenség képét, mely „önálló akarattal rendelkező személyként” pozitívan kívánta meghatározni az ember személyes akaratát, vagyis nem arra tett erőfeszítéseket, hogy emberi akaratától megszabaduljon, s arra sem törekedett, hogy saját akaratát egyszerűen az emberi akarat helyébe ültesse. Természetesen Isten nem korlátozódhat azáltal, hogy személyként jelenik meg az ember előtt, ugyanis „az isteni elv csak abban értelemben nem személy, hogy nem pusztán egyszerű személyként határozzuk meg, hogy *nem csak egységes, hanem minden is*, hogy nem csak individuális, hanem mindent átfogó létező, hogy nemcsak létező, hanem a lényeg is”²⁵⁹. A személyes, feltétlen istenség kialakulásának történeti folyamata a kereszténység vallásában éri el a tetőpontot²⁶⁰. Az isteni akarat nem jelenhet meg pusztán törvényként – miként erre már a próféták is felhívták a figyelmet –, hiszen ez csak külsődleges kapcsolatot feltételezne ember és Isten között (pl. formális szertartások). A belső törvény a szeretet, ugyanis „az isteni akaratnak nem *elfogadott önkényként*, hanem *felismert jóként* kell az emberi akarat számára törvénnyé és normává válnia. Ezen a viszonyon kell nyugodnia az Isten és az ember közötti új szövetségnek, az új istenemberi rendnek, amelynek fel kell váltania azt az előkészítő és átmeneti vallást, amely a külső törvényben tételeződött.”²⁶¹, s melyet a kereszténység ismertetett meg az emberiséggel. Itt (a görög és zsidó gondolkör találkozása révén) Isten már nem mint nemzeti, hanem mint nemzetektől független, univerzális eszme jelenik meg (vagyis mindenfajta „nemzeti egoizmustól” mentes²⁶²).

A keresztény tanítás és a görög filozófia szinkretizmusa szerencsés találkozásnak tűnt, hisz Philón Logosz tana és a neoplatonikusok hüposztaszisz értelmezése módot adott arra,

²⁵⁸ „Így jutunk első ízben az *élő Isten* fogalmához, és egyúttal a korábbi, Istenre mint *mindenre* vonatkozó fogalmunk is új megvilágítást nyer. Isten minden, – ez azt jelenti, hogy miként minden valóságos létező olyan meghatározott lényeggel vagy tartalommal rendelkezik, melynek ő a hordozója, melyhez képest ezt mondja „én vagyok”, azaz én ez vagyok, s nem más, éppígy az isteni létező maga is ezt állítja: „én vagyok”. Ám nem valamely elkülönült egyedi tartalomhoz viszonyítottan, hanem a mindenhez mérten, vagyis először a feltétlen mindeneg és mindent átfogó ideához mérten, általa pedig benne is – és minden olyan egyedi ideához mérten is, mely a legfőbb idea terjedelmét és tartalmát képezi.” (Ötödik előadás)

²⁵⁹ Ötödik előadás

²⁶⁰ „A teljes igazságot fokozatosan elérő vallási tudat történelmi fejlődésében a pogány világ, melynek csúcspontja a hellenizmus volt, az istenséget legfőképp mint mindent tételezte. Az isteni valóság két nélkülözhetetlen momentuma közül, a személyes avagy szubjektív és az ideális avagy objektív közül ez a világ ismert módon csak a másodikat értette meg és fejezte ki. A zsidóság épp ellenkezőleg, e tekintetben szöges ellentéte a hellenizmusnak, megértette és az ismert módon meg is valósította a személyes vagy szubjektív valóság első momentumát, az istenséget mint lényegit vagy mint tiszta ént ismerte meg.” (Ötödik előadás)

²⁶¹ Ötödik előadás

²⁶² „... a zsidó prófétáknak – a legkiválóbb hazafiaknak és egyúttal az univerzalizmus legkiválóbb képviselőinek példája a legnagyobb tanulással szolgál számunkra, mivel rámutatnak arra, hogy amennyiben az igaz patriotizmus szükségszerűen mentes a nemzeti kizárólagosságtól és egoizmustól, annyiban ezáltal az igaz, általános emberi szemlélet, az igaz univerzalizmus ahhoz, hogy valamilyen legyen, hogy valóságos erővel és pozitív tartalommal rendelkezzen, szükségszerűen a pozitív nemzeti eszme kiterjesztése vagy univerzalizálása, nem pedig pusztán és jelentéktelen kozmopolitizmus kell, hogy legyen.” (Hatodik előadás)

hogy a keresztény Háromság²⁶³ tan racionális magyarázatot nyerjen. Eszerint Isten mint abszolút létező maga a mindenegy, de nem maradhat meg önmagában, hanem öntételezi, megvalósítja magát, tulajdon tartalmát, s ezáltal létrehozza a *mindent*. Ez a *minden*: egység a sokaságban, mely aktuálisan valósítja meg önmagát²⁶⁴.

Az isteni Háromság²⁶⁵ mintájára szerveződik pszichikai énünk is: először is egységes szubjektumunkat birtokoljuk, majd lelkünk mutatkozik meg, feltárja tartalmát, aktuálisan nyilvánul meg különböző módokon (pl. jellem), végül reflektálunk ezekre a tudati, lelki megnyilvánulásokra, vagyis a lélek visszatér önmagához – de már egy más szinten történik mindez, ami az öntudat létrejöttére utal. Csakhogy míg az isteni lét három hüposztaszisza egyszerre, egyetlen örök cselekedetben jelentkezik, addig az emberi én három állapota egymást váltva s szükségszerűen időben is egymást követve érhető csak tetten. Ám ha egyetlen szubjektumban nem jelenhet meg egyszerre három, egymástól különböző cselekedet, s az Abszolútumban nem következhetnek időben egymás után a cselekedetek, akkor csak arra van mód, hogy az abszolútumban három, egymásból adódó „örök szubjektumot”, hüposztasziszt tételezzünk. Mivel minden hüposztaszisz ugyanúgy részese az isteni lényeknek, ezért Szolovjov elvetendőnek tartja a Háromsággal szemben rendszeresen visszatérő, a „mechanikus gondolkodás” által felvetett vádat, mely szerint istenhármasságról van szó. Ennek ugyanis ellentmond – cáfol Szolovjov –, hogy belső egységük folytán egyikük sem képes úgy kiválni, öntételeződni, hogy abszolút maradjon²⁶⁶. Csakhogy ezt kizárólag az organikus gondolkodás képviselői képesek belátni, hiszen ők a „mechanikus gondolkodókkal” szemben nem egymástól elkülönülten vizsgálják a tényeket és a fogalmakat, hanem egészében és összefüggésében. Szolovjov szerint ez úgy fordulhatott elő, hogy a Háromság tant is sok keresztény gondolkodó értelmén túli igazságnak tekintette, mivel képtelen volt organikus látásmód keretében értelmezni a problémát. Nem arról van itt szó, hogy az ember képes lenne magát az Abszolútumot vagy akár bármely teremtményt is közvetlenül önmagában megragadni, hanem arról, hogy a gondolkodó lény értelmi képessége folytán logikailag képes

²⁶³ A Szent Háromság írásakor az ortodox teológiában alkalmazott, külön írt formulát használjuk.

²⁶⁴ „Tehát az abszolút-létezőnek, mint önmagát a tartalmát illetően meghatározónak *három viszonyával* vagy *három állapotával* rendelkezünk. *Először* úgy vehetjük, mint ezen tartalommal a közvetlen szubsztanciális egységben vagy önmagával szembeni közömbösségben rendelkezőt, – mint egységes szubsztanciát, mint mindent lényegileg a maga feltétlen hatalmába foglalt. *Másodszor*, mint a maga abszolút tartalmát kinyilvánítót vagy megvalósítót, midőn mindezt szembesíti magával, vagy leválasztja önmagáról a saját öntételezésének aktusa által. Végül, *harmadszor*, úgy tételezzük mint magát ebben a tartalmában megőrzőt és megszilárdítót, vagy mint önmagát ezzel a tartalommal vagy lényeggel, azaz a *mindennel* az aktuális, közvetlen vagy megkülönböztetett egységben megvalósítót, más szavakkal, mint önmagát másban találót, vagy örökké önmagához visszatérőt és önmagánál lévő.” (Hatodik előadás)

²⁶⁵ A Háromság problémáját részletesebben a *La Russie et l’Eglise Universelle* című művében (1889) fejtette ki.

²⁶⁶ „Az Isten-Atya lényege folytán nem lehet meg az Ige, az Őt kifejező, valamint a Lélek, az Őt tételező nélkül; éppígy az Ige és a Lélek sem lehetnek meg az első szubjektum nélkül, aki az, ami egyikként fejeződik ki és másikként tételeződik, ami közös forrásuk és eredetük.” (Hatodik előadás)

értelmezni ezeket a fogalmakat és viszonyokat. Az egységből fakadó hármasegység, illetve a hármasegység folytán előálló egység logikailag mind igazolható, miként ezt Szent Ágoston, Leibniz, a klasszikus német filozófia és a pszichológiai analógiák is alátámasztják.

A létező (az én) „vágyik a maga lényegére vagy tartalmára, elképzei, érzékeli azt, innen ered a léte, amely nem más mint ehhez a lényeghez fűződő viszonya, mely mint akarat, képzet és érzéklet határozódik meg.”²⁶⁷ A létező valójában tárgyára, pontosabban tartalmára, az ideára vágyik, ezt képzei el és ezt érzékeli, ebből kifolyólag az idea a vágy tárgyaként jóként, a képzet tárgyaként igazságként, az érzéklet tárgyaként pedig szépként jelenik meg. A létezőnek ezek a létmódjai egymással kölcsönösen összefüggnek, az isteni Hármasság esetében pedig az abszolút jót, az abszolút igazságot és az abszolút szépséget képviseli a három hüposztasizis²⁶⁸. A jó, az igazság és a szépség mind az abszolút belső egységét hivatottak kifejezni, vagyis azt az összhangot, amely a szeretet révén valósul meg, vagyis a jó, az igazság és a szépség a szeretet három megnyilvánulási formája, melyek csak az Abszolútum számára jelennek meg együttesen, mindenként. A három forma logikai viszonyát így definiálta Szolovjov: „*az abszolút a jót az igazságon keresztül a szépségben valósítja meg*”²⁶⁹, s meglátása szerint az isteni elvnek ezen megragadására először a keresztény kinyilatkoztatásban láthatunk példát²⁷⁰. A keresztény kinyilatkoztatás történelmileg kibomló fejlődési fázisok egymásra épülése révén alakult ki – tudatosult az emberiségben, ám a sajátosan keresztény tartalmat az egyes fázisok közötti organikus kapcsolat kölcsönzi, melyet Krisztus személye képvisel az orosz bölcsele szerint. E tekintetben súlyos vádakkal illeti

²⁶⁷ Hetedik előadás

²⁶⁸ „... a lét három sajátos szubjektumával rendelkezünk, melyek közül mindegyikhez mindhárom alapvető létmód hozzá tartozik, ámde különböző viszonyulás szerint. Az első szubjektum csak annyira képzel és érzékel, amennyire akar, ez már szükségszerűen fakad eredendő jelentéséből. A másodikban, mely maga előtt már rendelkezik az elsővel, a képzet objektív eleme kerül túlsúlyba, melynek meghatározó oka az első szubjektum: az akarat és az érzékelés itt a képzetnek alárendelt, - mely csak annyiban akar és érzékel, midőn képzel. Végül, a harmadik szubjektumban, mely már maga mögött tudja az első közvetlen-alkotó létét és a második ideális létét, a sajátos vagy önálló jelentés csak a reális vagy érzékelhető léthez tartozhat: csak annyiban képzel és akar, amennyiben érzékel. Az első szubjektum tisztá *szellem*, a második az *ész* (Νοῦς), a harmadik, mint a szellemet megvalósító, illetve a másodikban ható, az elsőől való megkülönböztetés folytán nevezhető *léleknek*.” (Hetedik előadás)

²⁶⁹ Hetedik előadás

²⁷⁰ „Midőn a vallásos tudat fejlődését a kereszténységig követtük, bemutattam ennek a fejlődésnek a fő fázisait; elsőként - a pesszimizmus és az aszketizmus (a természethez és az élethez való negatív viszony), mely a buddhizmusban rendkívüli következetességgel jelentkezett; ezt követően az idealizmus (a másnak, az ideális világnak ezen látható valóság határain túl történő elismerése), mely Platón misztikus spekulációjában fejeződött ki legtisztábban; továbbá a monoteizmus (a látható valóság határain túl az ideák világa mellett egyúttal a feltétlen elvnek, mint pozitív szubjektumnak vagy *énnek* az elismerése is), mint a zsidó vallási tudat karakterisztikus elve; végül, az isteni elvnek a vallási tudat terén jelentkező, a kereszténységet megelőző utolsó meghatározását - a hármas egységet képező Isten meghatározását, az alexandriai teozófiában találjuk meg, és melyet az Istennek mint létezőnek univerzális tartalmához vagy lényegéhez való viszonyára alapoznak.

A vallási tudatnak mindezek a fázisai a kereszténységben benne foglaltatnak, annak összetételét alkotják.

Először is, a kereszténység szükségszerűen foglalja magában az aszketikus elvet, amely a János apostol által tett kijelentésből fakad: "az egész világ a rosszban vesztegel". Másodszor, a kereszténység nélkülözhetetlen eleme az idealizmus - a másik, ideális kozmosznak, az égi birodalomnak a földi világon túlinak az elfogadása. Továbbá, a kereszténység lényegileg monoteisztikus. Végül a hármas egységet képező Istenre vonatkozó tan úgyszintén nemcsak szükségéből része a kereszténység egészének, de csak a kereszténységben vált először általános nyilvános vallási dogmává.” (Hetedik előadás)

Szolovjov a protestantizmust, amely Krisztus tanítását s nem Krisztus személyét helyezi a keresztény tanítás középpontjába, ezáltal azonban az önmagát örökkön megvalósító Isten lényegére vonatkozó organikus tanítás és szemlélet vész el. Krisztus ugyanis nem más, mint az univerzális organikus eszme (az isteni lényeg) individuális, realizálódott kifejeződése. Krisztusban az univerzális egységet hordozó elv a Logosz, a Szó. Ám az isteni lényeg a létrehozott, a megvalósult létezőnek, vagyis a teremtettnak is sajátja, mely a Sophiában öltött testet: „Sophia Isten teste, az Istenség matéria²⁷¹”, melyet áthat az isteni egység elve.”²⁷² A korábbi fejezetben már részletesen szoltunk a Sophia-tanról, ezért itt csak annyit tartunk szükségesnek megjegyezni, hogy Szolovjov a korábbi „kudarcot” követően nem mondott le a Sophia-kérdés bölcséleti értelmezéséről, épp ellenkezőleg továbbra is ontológiai eredetű történelemformáló erőként szerepeltette. Ebben a tényben Szolovjov rendszerelvű gondolkodásának konkrét (ha nem a legalapvetőbb) bizonyítékát látjuk.

Ezt követően azt a kérdést vetette fel Szolovjov, hogy miért jön létre a normaként megjelenő isteni világhoz képest fogyatékos természeti világ, s létbeli hiányosságai folytán lehet-e bármiféle szerepe. Szolovjov határozottan állítja hogy a feltételes, véges világ csak az abszolút felől magyarázható: ez a kísérlet csak akkor lenne szerinte ellentmondásos, amennyiben nem lenne meg a kettő közötti közvetítő kapcsolat. De létezik ilyen összekötő láncszem, mégpedig maga az ember. Az emberen belüli ellentmondásokat a pszichológia és az etika régóta vizsgálja, így Szolovjov alapvető feladatnak nem az ember leírását tartja, hanem azt, hogy kimutassa az isteni lényeggel fennálló kapcsolatát. Ez nem jelenthet akkora gondot, mint az első látásra tűnik, hiszen, Sophia²⁷³ az ideális, tökéletes emberiség – melyet most Krisztus jelenít meg –, aki maga is kettős természetű, egyrészt részese az isteni lényeknek, másfelől pedig magában foglalja a teremtettnak. Az ember általi kapcsolatot a következőképp vezeti le Szolovjov: minden valóság tevékenységet feltételez, minden tevékenységet fel kell, fogjon valamilyen szubjektum. Míg Isten valósága tevékenységet indukál, azt az emberiség mint szubjektum fogja fel. Csakhogy a természeti ember véges és korlátozott volta miatt nem töltheti be önmagában a közvetítő szerepet, erre csak az ideális

²⁷¹ „Az olyan szavakat mint a „test” és a „matéria” itt érthető módon csak a legáltalánosabb értelemben használjuk, mint viszonylagos kategóriákat, eközben nem társítjuk velük azokat a részképzeteket, melyeknek csak a mi anyagi világunkban van helyük, de teljesen értelmetlenek az Istenség tekintetében.” (*Hetedik előadás*)

²⁷² *Hetedik előadás*

²⁷³ Szolovjov világlélek (Sophia) felfogása Plótinoszéhoz áll a legközelebb. Platónnál a „Jó ideája”-ként, Arisztotelésznél a formák formájaként jelent meg, Plótinoszánál viszont maga az egység, a szétválaszthatatlanság, a léthierarchiában a Hen és a Nousz után a 3. szinten áll, ahol már a gondolkodás tárgya és alanya nem esik egybe. A Világlélek a maga egységében tartalmazza kozmikus képződmények és az élőlények lelkét, s az egység felé törekszik. Kezdetben a világlélek és a Sophia szinonim fogalmak, ám a kilencedik előadástól a két fogalom között különbséget tesz már Szolovjov. Míg a világlélek a kaotikus erők hordozója, a világ teste, mely önállósulási törekvése folytán az isteni elvtől egy időre elfordult, addig Sophia a Logosszal átitatott világléleket az ideális emberiséget jelenti. Később ezt a kettősséget a *Rosszija i vszelenkszkaja cerkov* c. művében elemzi mélyrehatóbban.

ember képes, mely egyszerre univerzális és individuális, egyszerre egységes és sokféle. Ezt Sophia biztosítja az emberiségnek, aki által az emberiség a szabadság és halhatatlanság birtokába jut²⁷⁴. A két létszféra közötti kapcsolatteremtés az a bölcséleti momentum, amellyel Szolovjov továbbfejlesztette korábbi sophiológikus álláspontját, s a történeti embert univerzális dimenzióba emelte. Ezzel nemcsak korábbi nézeteit fejlesztette tovább, hanem a szlavofilek egyoldalú világszemléletén is túllépett, amiben kölcsönösen jelentős szerepet játszott a Dosztojevszkijjel elmélyült párbeszéd.

Első látásra azonban az emberiség jelenlegi formájában nem alkalmas a közvetítő szerepre, mivel gátolja ebben a rossz. A természetben létező rossz a természeti létezők egoizmusából fakadó vetélkedésre vezethető vissza. Mivel a teremtés folyamatában a természet is a mindenegy ideájának tükröződése, ám ezzel ellentétben öntételezésre, teljes önállósulásra törekszik, ezért következtet arra Szolovjov ebből a kettősségből, hogy a természetet alkotó elemek ugyanazok az elemek, mint amelyek az isteni világot is alkotják (hisz Istenen, az Abszolútumon kívül nem lehet létező), csak teljesen másképp rendeződnek el, ebből fakad az antinómikus jelleg²⁷⁵. De mire vezethető vissza, hogy a természet elemeinek elrendeződése rosszat eredményez? Szolovjov ezt szükségszerűnek tartja, mégpedig a szubjektum öntételező akarata szabadságából eredő következménynek, vagyis „a rossz az individuális létezők szabad alkotása”²⁷⁶. A rossz nem a természeti létezők világából ered, a forrást metafizikai szinten kell keresni. Az emberiség kettős jelleggel felruházott létező, mivel egyfelől részese az isteni elvnek, másfelől viszont, a teremtetett lét birtokában is van, de egyikhez sem tartozik kizárólagosan, vagyis szabadon létezik. Az isteni elv birtokosaként megszabadul a teremtetett természettől, viszont Sophia révén Istentől való szabadságát is elnyeri, mivel Sophia rendelkezik azzal a lehetőséggel, képességgel, pontosabban szabadsággal, hogy tételezze magát, vagyis Istentől elfordulva önálló létet nyerjen. Ezáltal megadatik az a szabadság, melynek birtokában az ember *Istենen kívül* is tételezheti magát. Ezt a gondolatot Szolovjov már a *Sophiában* is felvetette, majd a *Kritika otvlecsennih nacsal* című művében fejti ki aprólékos részletességgel. A kérdés sikeres

²⁷⁴ Mint természeti lény, mint jelenség, az ember csak a fizikai születés és a fizikai halál között él. Azt feltételezni, hogy a fizikai halál után él, csak annak elfogadását követően lehet, hogy az ember nemcsak a természeti világban élő lény, - nemcsak jelenség, hanem ezen felül még örök, ésszel felfogható lényeg is. Ám ebben az esetben logikailag el kell ismernünk, hogy nemcsak a halál után létezik, hanem a születést megelőzően is, mert fogalmából adódóan az ésszel felfogható lényeg kötődik időszemléletünkhöz, mely csak a jelenségek sajátja. (*Nyolcadik előadás*)

²⁷⁵ „... ez a két világ nem lényege, hanem csak helyzete alapján különbözik egymástól: egyikük az összes létező egysége, vagy azok olyan elrendeződése, melyben mindegyik az összesben az összes pedig mindegyikben talál magára – a másik épp ellenkezőleg, a létezők olyan elrendeződése, melyben mindegyik önmagában vagy a saját akaratában tételezi magát, másokon kívül és mások ellenében (ez a rossz), s ezáltal mások külső tevékenységét saját akarata ellenére viseli el (ez a szenvedés). (*Kilencedik előadás*)

²⁷⁶ *Kilencedik előadás*

megoldásától függ ugyanis a világ újraalkotása, eredeti egységben való helyreállítása, amelynek Szolovjov egész életművét szentelte. Vizsgálódásaink alapján úgy véljük, hogy Szolovjov az *Előadásokban* lefektetett elvekhez képest jelentősen új meglátásra először a *Három beszélgetésben* jutott. A teokratikus korszakban, illetve az elméleti filozófia felülvizsgálatakor csak az eddigi felvetéseket értelmezte mélyrehatóbban.

Sophia analógiájára az emberi öntételezés azzal a súlyos következménnyel jár, hogy az ember elveszíti centrális jellegét, kikerül az isteni lét középpontjából a teremtés periferiájára szorul. Ezzel párhuzamosan elveszíti szabadságát és a teremtmények feletti hatalmát is, amelyet azért kapott, hogy közvetítsen a teremtmények és az Istenség között. Ennek eredményeként a Sophia által fémjelzett organizmus²⁷⁷ megfosztja önmagát a szervező elvtől, s atomjaira hullik szét. Ebből a szolovjovi gondolatból újfent arra következtethetünk, hogy Szolovjov szerint a bűnbeesésért nem az empirikus (történeti), hanem az ideális emberiség vagy a világlélek a felelős, amely önnön szabadsága megélése folytán mondhatni akaratlanul idézte elő a rosszat. Mivel a világ és a lelkek teremtése nem egy adott pillanatban ment végbe, hanem ugyanolyan örökkévalóak, mint Isten (vö. Pleroma fogalma), ezért a rossz – Szolovjov meglátása szerint – ugyan nem rendelkezhet önálló lételvvel, ám képes az emberre hatni, mégpedig azért, mert az emberben a feltétlen tartalom híján a test és szellem között nem alakulhatott ki teljes összhang, ez pedig a szabadság és az önálló cselekvés gátjává vált.²⁷⁸

A természeti világban található, egymástól elkülönülő, egymással ellenséges viszonyban álló elemek „kavalkádjá”-t nevezi Szolovjov reális térnek, az elemek sokfélesége által előálló, mechanikus kölcsönhatások uralta összetett rendszert pedig anyagi világnak. Mivel minden atom önálló ideával rendelkezik (mely az isteni elvvel áll kapcsolatban), ezért a világfolyamat során a természeti lét törvénye szerint minden, amit addig az egoizmus uralt, fokozatosan, hosszantartó „fejlődés” eredményeképp harmonikus organizmussá válhat. Ehhez arra van szükség, hogy az Istentől időlegesen elfordult világlélek immáron a vak törekvés helyett újra az isteni elvet képviselve eleven, pozitív organizmussá aktualizálja a mindent, vagyis a szabadságot megízlelve, újból visszatérjen az Isten kebelébe. A világlélek ekkor

²⁷⁷ „Semmilyen alapon sem korlátozhatjuk az organizmus fogalmát az anyagi organizmusokra, szellemi organizmusokról beszélhetünk, ahogy a nemzet, az emberiség organizmusáról, s mert beszélhetünk az isteni organizmusról ... mi mindazt organizmusnak nevezzük, ami egymással és az egészhez nem közönyösen viszonyuló elemek sokaságából áll ...amennyiben mindegyik a maga tartalmát képviseli, s következésképp önálló jelentőséggel bír minden máshoz viszonyítottan.” (*Hetedik előadás*) Vagyis az organizmus Istennek a teremtett világgal való egysége, melynek ősképe Krisztus.

²⁷⁸ Szolovjov majd csak élete végén jut el annak feltételezéséig, hogy a rossz önálló metafizikai principium. Pár évvel az Előadások előtt ezt írta egy levelében: „Nem ismerem el a rossz örök létét, s nem hiszek az ördögben.” (Szergijev Poszad, 1873. augusztus 2.) A szemléletváltásról az antikrisztus problémakör kapcsán részleteiben is foglalkozunk.

mint passzív elv²⁷⁹ képes magába fogadnia a Logosz aktív elvét (voltaképpen az isteni elvet), így valósul meg a theozisz.

Ezzel a szolovjovi gondolatmenet elérkezett a szabadság kardinális problémájához, amely misztikusként eltávolította a hivatalos keresztény dogmatikától. Azt a kulcsfontosságú kérdést tette fel, vajon, miért nem mehet végbe ez a folyamat egyszerre a teremtés aktusában, miért kell egy hosszas, kínnal, szenvedéssel járó fejlődési folyamatnak megelőznie a theozist? Erre egy szóval felel Szolovjov: a szabadság miatt – enélkül ugyanis a folyamat külsődleges, kényszeredett lenne, ám az isteni elv interiorizálása révén az istenség és a természeti világ közösen és kölcsönösen teljesíti be a pozitív mindenegységet. Ennek a folyamatnak három fő fázisa különíthető el, melynek csúcspontját az emberiség létrejötte képezi, azé az emberé, akinek tudata van és a szabad tevékenység lehetősége is megadatik számára. Az ember tudata folytán részese a logosznak, ám miután közvetlenül a természetből ered, nem tartozik kizárólagosan egyikhez sem, így válik képessé arra, hogy közvetítsen a kettő között. Eközben – miként a világlélek is – elfordul Istentől, önállóan kívánja tételezni magát, ugyanakkor azáltal mintegy beleragad az anyagiságba, és csak fokozatosan lesz képes újra elsajátítani a korábban már birtokolt isteni elvet –, amihez a világlélek nyújt számára támaszt²⁸⁰.

Ennek a teogónikus folyamatnak szintén három korszakát különíthetjük el – összhangban a világlélek realizálódásának szakaszaival. Az asztrális szakasz, melynek istenei mérhetetlen magasságból néznek le a félelemtől átjárt emberre (ez Kronosz, Moloh és Allah vallása), majd következik a szoláris korszak, melyben a meghaló, szenvedő és feltámadó istenek népesítik be az ember világát (pl. Ozirisz, Mithrasz, Perszeusz), végül a fény istenei átalakulnak az „organikus élet földi istenévé” (Siva, Dionüszosz); ezt a korszakot a fallikus jelzővel illette Szolovjov. Miként a kozmogónikus folyamat a természeti ember megjelenésével zárult le, addig a teogónikus folyamat záróakkordjának az a momentum számít, amikor a természeti ember ráébredt arra, hogy az isteni elvet már nem a természetben, hanem a természet legmagasabb rendű teremtményében, vagyis önmagában keresse. Ezzel

²⁷⁹ Nagornaja hívja fel a figyelmet arra a tényre, hogy Sophia mint a Logoszt befogadó elv Szolovjovnál is női princípium, amint ez a keleti és nyugati vallások kultúrákban elfogadott. Ezekben a vallásokban Sophia perszónifikálódik, pl. a buddhizmusban Maya – Gauthama anyja, a kereszténységben pedig Mária. Lj. K. Nagornaja: *Bogocselovecsesztvo v russzkoj religioznoj filozofii*, 1994, 63.

²⁸⁰ „Ahogy az egyetemes (kozmozgónikus) világfolyamat kezdetén a világlélek az egység minden konkrét formát és valós tartalmat nélkülöző tiszta potenciájaként jelentkezik (mivel az egész valóság a káosz része), úgy itt is, az emberi vagy történelmi folyamat kezdetén, az emberi tudat, azaz tudati formához jutó világlélek mint az ideális mindenegység tiszta potenciája jelentkezik, az egész valóság pedig a külső természeti jelenségek káoszára vezethető vissza. Ezek a jelenségek a tudat számára a tér, az idő és a mechanikus okság külső rendjében keletkeznek, de belső egység és kapcsolat nélkül. A tudat számára, mely az isteni Szellemben elveszítette a minden belső egységét, csak az a külső egység válik elérhetővé, mely az isteni Logosznak a világlélekre, mint a világfolyamat anyagára gyakorolt kozmikus hatása által születik.” (*Tizedik előadás*)

kezdetét veszi a voltaképpen történelmi folyamat, melyben Szolovjov az isteni elv realizálása terén kiemelt szerepet juttat a hinduknak, a görögöknek és a zsidóknak. Erről már a korábbi előadásokban is értekezett, ám most újabb adalékkal egészítette ki a korábbiakat: az indiai gondolkodás révén az ember megszabadult ugyan az anyagi világ korlátlan hatalmától, de a görög-római világszemléletnek köszönhetően nem ragadt le az anyagi világ pusztá tagadásánál, hanem magasabb rendű, immateriális tartalom után kezdett kutatni, melyet a platóni ideaelméletben talált meg. Ezzel újabb lépést tett az isteni elv felé, ám ezzel még nem adatott meg annak a lehetősége, hogy a tapasztalati valóság és az eszmék világa kölcsönösen áthassák egymást, ezért az emberi tudat újabb távlatokat keresett. A Logosz a görög-római kultúrában kívülről hatott az emberi lélekre, s mivel ez nem tűnt kielégítő megoldásnak, ezért az emberi kiteljesedés szempontjából csak az jelenthetett megoldást, ha a Logosz magában az emberi lélekben születik meg s teremti újjá a lelket, ám ez azzal a következménnyel jár, hogy a történelem folyamán létrejön az új, szellemi ember²⁸¹. Amikor az ember felismerte, hogy a rosszal folytatott küzdelemben elégtelenek az önmagukban vett eszmék, akkor fogalmazódott meg benne az az igény, hogy az igazságnak, az isteni elvnek egy eleven, személyes (és individuális) erőben kell testet öltenie, s ez nem más, mint Jézus Krisztus.

Elemzésünk szerint merőben új nézeteket Szolovjov csak az utolsó kettő (valójában egy) előadásban fejtett ki. Ebben az Istenember-Krisztus már nem egy transzcendens Isten megtestesülése, hanem a testet öltött Isteni Ige, vagyis az Ige (Logosz) és az ember, a testi-szellemi (Sophia) kölcsönös összhangja valósul meg benne. Ugyanakkor nem az individuális, egyedi emberről, hanem az univerzális, az egész emberiséget magába foglaló lelki ember létrejöttéről van immáron szó. Mivel Krisztus az immanenciában, a jelenségvilágban az örök isteni lét szféráját jeleníti meg, ezért Krisztusnak alá is kell vetnie magát az időbeli lét törvényeinek, vagyis az időben kell helyreállítania azt, amit az örökkévalóságból hozott magával, amit az emberiség maga is birtokolt a bűnbeesés előtt. Egyszerűen Krisztusnak az örökkévalóság centrumából a történelem centrumává kell válnia, azt a rosszat kell közömbösítenie, amely az emberiséget az idők kezdetén legyőzte. Ebben a törekvésben egyértelműen azt a szolovjovi szándékot kell látni, hogy a hivatalos keresztény tanítást igazságként értelmezze. Míg kiindulópontját és a szabadság kérdését illetően a hivatalos kereszténységgel ellentétes, illetve attól jelentősen különböző álláspontot foglalt el, addig a

²⁸¹ „Ha az isteni elv az indiai szellemnek mint nirvána tárult fel, a hellénnek mint idea és ideális kozmosz, akkor, a zsidóságban mint személyiség, mint eleven szubjektum, mint „én” kellett, hogy megjelenjék, mert a zsidóság nemzeti jellegének lényege épp a személyes, szubjektív elv túlsúlya. Ez a jelleg mutatkozik meg a zsidók egész történelmi létében, mindenben, amit alkotott és alkot ez a nép.” (Tizedik előadás)

végső célt illetően közös nézeteket vall az egyházzal. Ezzel azt a „szellemi disszidensekre”²⁸² jellemző alapelvet juttatta kifejezésre, hogy nem a keresztény, vagyis a végsőnek tekintett igazságot vonta kétségbe, hanem annak egyházi interpretációját, (ir)racióális magyarázatát tartotta szerfelett következetlennek és hiányosnak.

Isten emberré válását Szolovjov szerint több vallási és filozófiai irányzat is félreértelmezte, általában azért, mert egyfajta csodának, váratlan történésnek tekintették. A deizmus például abban téved, hogy Istent az emberen és világon kívül létezőnek tekinti, a panteizmus pedig a világjelenségek általános szubsztanciájaként, univerzális „minden”-ként fogta fel Istent, az embert viszont csupán csak egy jelenségnek. Holott sokkal elementárisabb történésről van szó: miként minden létező egyszerre kíván önmaga és minden lenni (Istennel való teljes belső egység), ugyanígy az abszolút létező, Isten is miközben minden, univerzális lény, egyúttal tevékeny erő, amely a megtestesülés révén közli a világlélekkel célját, irányultságát²⁸³, vagyis Isten és ember személyes egyesülésének kívánalmát.

Az a dogmatörténeti probléma, amely azt vizsgálja, miként képes összhangba kerülni az isteni és emberi elem, évszázadok múltán, hosszas viták eredményeképpen viszonylagos nyugvópontonra juthatott, Szolovjov mégis szükségesnek tartotta, hogy a modern ember ebben a kérdésben is újra állást foglaljon. Összetett elemzést nyújtott, melynek eredményeképpen új színben tüntetette fel a kereszténység alapvető teológiai kiindulópontját. Az emberre mint Isten és a természet sajátos egységére tekintett, aki három összetevőből áll: isteni és anyagi elemből, illetve e kettő szintézisaként vett sajátosan emberiből (ratio). A természeti (anyagi) és isteni elem kölcsönös egyesülése, vagyis az istenember csak akkor jöhet létre, ha az alábbi feltételek érvényesülnek: mindkét elemnek azonos mértékben kell jelen lennie az emberben; az egyesülésnek egy konkrét személyben kell megvalósulnia; a természeti összetevőnek önként (tehát szabadon!) kell alávetnie magát az isteni elvnek. „A lelki ember [második Ádám, istenember] fogalma egy, két természetet magába foglaló és két akaráttal rendelkező istenemberi személyiséget feltételez.” Ehhez azonban mindkét elvnek, mindkét erőnek bizonyos mértékig meg kell hajolnia a másik előtt, szabadon kell részt vennie az egyesülésben. „Krisztus mint Isten, szabadon mond le az isteni dicsőségről, és ezáltal mint ember jut ahhoz a lehetőséghez, hogy elérje az isteni dicsőséget.”²⁸⁴ Ezt igazolja Krisztus

²⁸² L. G. Berezovaja – N. P. Berljakova: *Isztorija russzkoj kulturi II.*, M., 2002, 70.

²⁸³ „Jézusban nem a transzcendens Isten, nem az önmagába zárt abszolút létjelenség testesül meg (ami lehetetlen lenne), hanem az Isten, az Ige, azaz a kívülről megnyilatkozó, a lét perifériáján ható elv és az individuális emberben történő személyes megtestesülése csak egyéb fizikai és történelmi megtestesülések hosszú sorának utolsó láncszeme. Istennek ez, az emberi testben való megjelenése csupán a számos, korábbi, hiányos, előkészítő és átalakító teofániához képest teljesebben és tökéletesebben ment végbe.” (*Tizenegyedik és tizenkettedik előadás*)

²⁸⁴ *Tizenegyedik és tizenkettedik előadás*

hármaskísértésének története, amikor mint (isten)ember ellent tudott állni az anyagi javaknak, az ész önteltségének és a hatalomváagnak.

Önnön isteni elvével újra egyesült emberiség, vagyis az Egyház, mely fokozatosan fejlődik ki (lásd a szabad teokrácia szolovjovi koncepciója) a történelemben, és hasonló kísértésnek kell kitennie magát, mint Krisztusnak. Az emberiség az egyes emberhez hasonlóan három lényegi összetevőből áll, nevezetesen szellemből, értelemről és érző lélekből²⁸⁵, ebből kifolyólag a rossz is három formában kísérti meg. Először a jó nevében élünk vissza a rossz szolgálatában, s mivel már ismerjük az isteni igazságot (a jót), ezért a szellem bűnébe esünk – ez az erkölcsi rossz. Eltévelyedés az is, ha Krisztus igazságát külső erőként fogjuk fel, az ő nevében a nem keresztény közösséget erőszakkal kívánjuk az Egyház kebelébe vonni, ahogy azt a római katolikus egyház (illetve annak szélsőséges formája, a jezsuitizmus) is tette²⁸⁶. Ezt ismerte fel a protestantizmus, mely a külső üdvözülés helyett a bensőséges hitre, a formalitás és hierarchia-központúság helyett az Istenhez fűződő személyes viszonyra helyezte a hangsúlyt. Ezért is szorgalmazta közvetlenül a Biblia tanulmányozását, ám ez megkövetelte a racionális elemzést, amely végül racionalizmushoz, majd a felvilágosodás eszméjéhez vezetett²⁸⁷. A felvilágosodás, illetve az abból kinövő tudományos és filozófiai irányzatok a priori kívánták megragadni a világot, a valóságot, amely szerint a második kísértés az öntételező értelem gögjét eredményezte²⁸⁸. Hamarosan kiderült, hogy a megittasult értelem „... erőtlennek bizonyult a szenvedélyekkel és az érdekekkel szemben, és a francia forradalom által felmagasztosított ész állama az értelmetlenség és az erőszak vad káoszához vezetett. Elméleti téren az értelem erőtlennek bizonyult az empirikus ténnyel szemben, és azt a szándékot, hogy a tiszta értelem elveire univerzális tudományt építsenek, úgy oldották meg, hogy üres elvont fogalmak rendszerét hozták létre.”²⁸⁹ A racionalizmus és a felvilágosodás kritikájának orosz közegben komoly hagyományai voltak. Teológiai vonalon a skolasztika bírálatával kapcsolatos, filozófiai szempontból pedig a szlavofilok racionalizmusellenessége volt paradigmikus értékű. Szolovjovtól sem volt idegen ez a tendencia, ám nála a kritikai észrevételek mindig is a pozitív aspektusok rendszerszerű

²⁸⁵ Erről részletesen a *Rosszija i vszelenszkaja cerkov* c. művének 3. kötetében (5. fejelet. Viszsj mir. Szvoboda csisztih duhov) értekezik.

²⁸⁶ Szolovjovnál a római katolicizmus bírálatá többek között Dosztojevszkij hatásának tulajdonítható. Az utolsó előadások és „A nagy inkvizítor” között sok a közös vonás, ami többek között arra vezethető vissza, hogy Szolovjov és Dosztojevszkij 1878 nyarán együtt tettek zarándokutat az Optina pusztinybe. (Anna Dosztojevszkaja: Emlékeim, 1989, 350-351.). Összességében elmondható, hogy Szolovjov egyáltalán nem viszonyult negatívan a katolicizmushoz, sőt szabad teokráciájában a vezető szerepet a római pápának szánta. Olyan megalapozatlan hírek is napvilágra kerültek, miszerint Szolovjov áttért volna katolikus hitre. A fenti bírálatát is az egyházak egyesítésének igénye motiválta, hisz az újraegyesített egyházat tekintette a krisztusi Egyház igazi letéteményesének. (Vö. a teokráciával foglalkozó fejezetünk.)

²⁸⁷ A racionalizmus mélyreható kritikájának egyik sajátos orosz példája L. Sesztov: A talajtalanság apoteózisa, Pécs, 1997.

²⁸⁸ *Tizenegedik és tizenkettedik előadás*

²⁸⁹ Uo.

szemléletével társultak. Vagyis Szolovjov nem egészében vetette el a racionalizmust, hanem annak egyoldalúságát, elvont jellegét bírálta. A racionalizmus tartalom nélküli, formalitásra épülő világától egy harmadik kísértés szabadította meg a Nyugatot, mégpedig a materializmus, mely a racionalizmussal ellentétes végletet képviselte, midőn arra törekedett, hogy az „élet és a tudás alapjává egy materiális elvet” tegyen meg.

A Nyugat e három kísértés kudarcából okulva az igaz vallás felé kívánt fordulni, amit Szolovjov szerint a Kelet őrzött meg. Amíg a Kelet képes volt az igaz vallást fenntartani, képtelennek bizonyult arra, hogy meg is valósítsa, beteljesítse a kereszténységet. Miközben a Nyugat megteremtette a maga antikrisztusi kultúráját, addig a Keleti Egyház képtelen volt realizálni a keresztény kultúrát, sőt mi több a racionális és materiális elvnek az isteni elvhez való önkéntes és szabad alárendelődéséhez szükséges keretek megvalósítása helyett a bizantinizmus bűnébe esett. A pravoszláv egyházban háttérbe szorult az emberi elem szolgálata, az isteni elv prioritása érvényesült. Ebből adódóan a materiális elv nem tudott közvetlen kapcsolatba lépni az istenivel, nem tudott átlényegülni, így fennmaradt továbbra is a materiális és az isteni elv dualizmusa. Mivel a nyugati kultúrában az emberi elv kellő mértékben fejlődhetett ki, ezért az istenemberi folyamat szempontjából Szolovjov azt tartotta üdvösnek, hogy a két kultúra, a nyugati és a keleti kölcsönösen átjárja, kiegészítse egymást²⁹⁰, s képessé tegye az emberiséget a kollektív üdvözülésre (Istenemberré válásra), az isteni igazság beteljesítésére²⁹¹.

Az istenemberség tana az *Előadások* után

A nyilvános előadások után nem sokkal Szolovjov a pétervári egyetemen tartott beszédet *A filozófia történelmi rendeltetése* címmel, amelyben ismét kitért az istenemberség kérdésére, most viszont azt tartotta fontosnak kiemelni, hogy az egyes ember ezt önmagától nem tudja megvalósítani, mindenképpen csak a Logosz által válhat erre képessé. Ahhoz viszont, hogy a Logoszt képes legyen befogadni, először is ki kell teljesítenie az emberi szabadságot, valamint el kell juttatni az emberi értelmet arra a fejlettségi szintre, hogy képes legyen befogadni a Logoszt. Ehhez van szükség a filozófiára, mely képes felfogni mind a

²⁹⁰ „... Kelet lelkének minden erejével az istenihez ragaszkodik és megőrzi azt, miközben kidolgozza magában az ehhez szükséges konzervatív és aszketikus hajlandóságot, a Nyugat pedig minden erejét az emberi elv fejlesztésére fordítja, ami szükségszerűen az először eltorzított, majd teljesen elvetett isteni igazság kárára történik. Ez alapján nyilvánvaló, hogy mindkét történelmi irányzat nemcsak kizárja egymást, hanem teljességgel nélkülözhetetlen is egymásnak ahhoz, hogy a krisztusi nagykorúság az egész emberiségen belüli kiteljesedjék.” ... „a kereszténységnek a Keleten megőrzött isteni elve most megvalósulhat az emberiségben, mert van már mire hatnia, van miben kifejeznie belső erejét, éppen a Nyugaton felszabadult és kifejeződött emberi elvnek köszönhetően. És ennek nemcsak történelmi, hanem misztikus értelme is van.” (*Tizenegyedik és tizenkettedik előadás*)

²⁹¹ K. V. Mocsulskij az első olyan oroszoknak nevezte Szolovjovot, aki felvetette az egyházak egyesítésének gondolatát s az egyház teljes egysége mellett élete végéig sikra szállt. (Bár tanai egy részét élete utolsó éveiben felülvizsgálta, az egységes keresztény egyház tana mégis központi elv maradt *Az Antikrisztus történeté*-ben is.)

racionális, mind a materiális érdekek létjogosultságát, s képes a gondolkodó és érzékelő ember előtt igazolni ezek kölcsönös érdekelttségét, egymásra utaltságát. „...az embert a filozófia teszi teljes egészében emberré”²⁹², ennek folytán a filozófiával való foglalatosság közügy, mely az emberiség javát szolgálja.

A három *Dosztojevszkij emlékbeszéd*ben a megtestesülés kozmikus jelentőségére kívánta felhívni a figyelmet. A modern világ először ellenfélnek, majd eszköznek tekintette a természetet, csak hogy a természet ellenében, nélküle az emberi megváltás lehetetlen, hiszen az nem lenne teljes. Isten a megtestesülés révén nemcsak az emberrel, hanem a természettel is egyesülni kíván. „És ha hiszünk a természetben, ez azt jelenti, hogy felismerjük benne azt a titkos világosságot és szépséget, amelyek *Isten testévé* teszik. Az igazi humanizmus az *Istenemberbe* vetett hit, és az igazi naturalizmus az *Isten-anyagba* vetett hit.”²⁹³ Szolovjov ezzel a kijelentéssel arra kívánta ráirányítani a figyelmet, hogy az anyag ontológiai értelemben is elsajátítható, mivel az ember belőle származik, és ennek alapján azt is tudatosíthatja magában, hogy nem a lelketlen természeti evolúció véletlen terméke, hanem a lét és a történelem szükségszerű képződménye, egyik főszereplője, akinek olyan történelmi rendeltetése van, melynek megvalósítása nemcsak önnön felelőssége. Ám azt is fel kell ismernie, hogy csak a betegséggel, szenvedéssel, megpróbáltatásokkal terhelt folyamat végén realizálódik a beharangozott pozitív, organikus egység.

A *Rosszija is Vszelenszkaja Cerkov* című művében csak elvétve bukkan fel a kérdés, s ekkor is inkább érintőlegesen, a Sophia-problematika kapcsán. Ebben a művében Krisztusra a Bogocselovek (Istenember) mellett a Bogo-cselovek (Isten-ember) formulát is alkalmazza.

Az *Opravdanyije dobra* című alapvető morálfilozófiai művében az istenemberség ontológiai aspektusa mellett inkább az empirikus vonatkozások dominálnak. Istenhez és a világhoz való viszonya az embernek a teremtés és újraegyesülés hosszadalmas folyamatában számos változáson ment keresztül, Szolovjov ezeket az egyes időszakokat, állapotokat elemezte. A különböző létszintek vizsgálata során jutott el a következő etikai kulcsgondolathoz: „Szégyenkezem, tehát vagyok.”, mellyel azt a történelmi stádiumot jelezte, amikor az ember ráébred arra, hogy a materiális világba vetettséghez képest többre rendeltetett. De morálfilozófiai vizsgálódásai közepette is fontosnak tartotta hangsúlyozni, hogy Krisztus és az istenemberség ügye nem redukálható egyszerű erkölcsi kérdéssé, hiszen

²⁹² Szobranijje szocsinyenyij V. Sz. Szolovjova II. Brüsszel, 1966, 412.

²⁹³ Szolovjov: Három emlékbeszéd Dosztojevszkijről, Harmadik beszéd // Az orosz vallásbölcselet virágkora I., Bp., 1988, 127-128.

ezzel a mindenegység elve sérülne. Emiatt bírálta a szokásosnál is élesebben a tolsztojánus tanokat. Szolovjov ellenérveit a *Három beszélgetést* taglaló fejezetünkben összegeztük.

Az *Igyeja cselovecsesztva u Avgusztja Konta* című írásában azt a korábbi gondolatot részletezte, hogy a megváltás nem spekulatív probléma, nem elmejáték, ugyanis a természetet, az anyagot is meg kell váltani, vagyis egyaránt van szó az istenemberségről és az Istenanyagiságról (Bogomatyerija). Az Istennel egyesült és megváltott emberiség szemléletes példájának – mint fentebb láthattuk – a novgorodi Sophia templom Isteni Bölcsesség Sophia ikonját tekintette. Szolovjov meglátása szerint ez az ikon tökéletes kifejeződése mindannak, amit Sophia alakja kapcsán kifejezésre akart juttatni: a megváltott emberiség női jellegű. Többek között azért, mert az emberiséghez hasonlóan Sophia is kettős jellegű – a véges és az abszolút között helyezkedik el, másrészt mindkettő passzív, befogadó jellegű lény.

Az *Igyeja szverhcseloveka*-ban Nietzsche emberfeletti emberével állította szembe az Istenembert, így mutatta ki a lényegi különbségeket. Bár mindketten egyetértettek abban, hogy a racionalizmus önmagában nem jelenthet megoldást, ám az ember szerepét és helyét illetően már erőteljesen különbözik a két szerző álláspontja. Míg Nietzsche az Übermensch feladatának azt tekintette, hogy evolúciója révén képes legyen Isten helyére lépni, ezzel szemben Szolovjov az embert istenképisége folytán „morfológiailag állandó”-nak tekintette, akinek az a feladata, hogy Istennel és a természettel kölcsönös viszonyt alakítson ki. Míg Nietzsche a kiválasztottakhoz (az úrerkölsöt képviselők) kívánt szólni, addig Szolovjov az emberiség egészének kíván gyakorlati programot kínálni, ez pedig nem más, mint a halál legyőzése, utópikus meghaladása. Az ember alapvetően halandó, noha az egyetlen olyan lény a Földön, aki ez ellen tudatosan küzdeni képes, s ez az ember feletti ember igazi feladata. Szolovjov üzenete, hogy az igazi Übermensch, „szverhcselovek” nem lehet más, mint Krisztus, az Istenember.

Az *Antikrisztus történeté*-ben az emberi történelem végéről értekezett az Antikrisztus eljövetele kapcsán, majd indirekt módon is megerősítette, hogy az istenemberi folyamat összetett és megpróbáltatásokkal teli. Míg Szolovjov eddig a rossz önálló létezését elutasította, ebben a korszakában már reális ontológiai entitásnak tekintette, ami szerinte még keservesebbé teszi a megváltás istenemberi folyamatát. Nem a látványos cselekedetek ideje ez, hanem, kitartó, szisztematikus munkát kell végezni, és már arról sincs teljesen meggyőződve, hogy azt az egyház vezetésével kellene tenni. Azt azonban mindenképpen hangsúlyozni kell, hogy Szolovjov még akkor sem mellőzte az istenemberség tanát, amikor teljességgel kiábrándult teokratikus ál(la)mából. A háború, az igazságtalanság, a rossz az

istenemberség létrejöttének akadályaként jelenik meg, s a filozófus ezzel szemben kereste az alternatívákat.

Szolovjov saját Sophia-koncepcióját nem fejtette ki konzekvesen és egyértelműen – hol az Abszolútumon belüli idea-világgal (Isten teste), hol az abszolút elv megnyilvánulásával (reális sokféleség – a teremtett világ mindenegysége az Abszolútumban, világlélek) azonosította Sophiát. Ennek ellenére új távlatokat nyitott az orosz sophiológiában, amit a következő meglátásaival gazdagított. Szolovjov az első és a létesülő abszolútum metszéspontjában helyezte el az istenembert, ezzel olyan antropodiceát teremtett, amely gyökeresen átformálta az antropológiát. Egyúttal felvetette az emberi felelősség kérdését is, ami azért vált központi kérdéssé, mert nála a történelem végkimenetele már nem(csak) Istentől, hanem az embertől (is) függ. Az egyházak és népek egyesítése, az emberi személyiség szerepe, a szelleminek a fizikaival szembeni prioritása a modern orosz gondolkodás alapvető kérdéseivé váltak. Szolovjov követőit ugyancsak az az alapvető onto-teológiai kérdés foglalkoztatta, hogy milyen viszony áll fenn a világ és Isten között, és miként keletkezhetett a tökéletlen világ a tökéletes Isten által.

Szolovjov mint „új apologéta az orosz eszmét univerzalisztikus horizontra emelte, miután szakított a szlavofileknek az orosz misszióról vallott mély meggyőződésével. Már nem Oroszország megmentése volt a cél, hanem az emberiség történeti sorsának, a világnak a beteljesítése a feladat. Ez vezetett a „szabad teokrácia” eszméjéhez. E cél megvalósítása érdekében dolgozta ki a mindenegység eszméjét, melynek segítségével lehetőséget látott arra, hogy áthidalja a teremtő és a teremtett világ közötti „ontológiai szakadékot”– ez a feladat pedig az Istenemberre, illetve az emberiségre hárul.

Szolovjov mielőtt még kibontotta volna teokratikus eszméjét, a „teoretikus kényszer”-nek (Sesztov) engedve felvázolta azt a történetfilozófiai háttérrel, mely a „bizantinizmus” bűnével, a mozdulatlanságra való hajlammal fertőzött, statikussá vált Oroszországot élettellel tölti meg, és képessé teszi bűnei felismerésére. Véleménye szerint először az Istenember teozófiai lényegét kell feltárni, majd az Istenemberség megvalósításának teokratikus feltételeit kell megteremteni, végül pedig az Istenemberség teurgikus célját kell realizálni²⁹⁴.

²⁹⁴ Szobranijje szocsinyenyij VI. Sz. Szolovjova IV. Brüsszel, 1966, 445.

A teoretikus bölcsélet finomítása

Az istenemberség tana Szolovjovnál kétségtelenül a teoretikus filozófia csúcspontjának tekinthető, ám nem hallgatható el, hogy az *Előadások az Istenemberségről* című művében is számos kérdést tisztázatlanul hagyott. Ezeknek az ellentmondásoknak a feloldása később hozzájárultak filozófiai rendszerének finomodásához, amelynek első egyértelmű eredményét a doktori disszertációjában, a *Krityika otvlecsenih nacsal*-ban érhetjük tetten. Ebben a részfejezetben csak a korábbiakhoz képest új elemeket vetjük vizsgálat alá.

Eredetileg a filozófia három diszciplínáját, az etikát, a gnoszeológiát és az esztétikát dolgozta volna fel, de végül az esztétikai vizsgálódások ismételen kimaradtak ebből a disszertációból is. Alapvetően új gondolatokat ebben a műben nem fogalmazott meg, hanem a korábban kifejtett tanokat dolgozta át, néhány kulcsfogalmat pontosított. A tisztánlátás érdekében definiálta a címadó kifejezést, az elvont elvek fogalmát, melyeken „... azokat az egyedi eszméket (a mindenegy eszme sajátos aspektusait és elemeit) értem, melyek lévén, hogy az egész elvonatkoztatásai és a maguk kizárólagosságában tételezettek, elveszítik a igaz jellegüket, és miközben ellentét és harc bontakozik ki közöttük, az emberi világot az értelmi züllés azon állapotába taszítják, amely mind a mai napig fennáll. Ezeknek az elvont és a maguk elvontsága folytán hazug elveknek a kritikája szükségszerűen abban áll, hogy meghatározzuk egyedi jelentőségüket és rámutatunk arra a belső ellentmondásra, melybe szükségszerűen keverednek azáltal, hogy az egész státuszára pályáznak. Ahhoz, hogy közömbösítsük az egyedi elveknek azt a törekvését, hogy egésznek tekintsék magukat, az erre irányuló kritikának olyan pozitív fogalmon kell alapulnia, amely valóban teljes és mindenegy, ennélfogva pozitív kritika.”²⁹⁵

Az elvont elvekkel szemben tehát Szolovjov konkrét tannak azt tekintette, amely az egész valóságot a maga egészében képes megragadni, mégpedig egyszerre általánosan és konkrétan. Vagyis az igazság maga a létező, melyet a mindenegy dialektikája révén, konkrétan az intuíció által tartott megragadhatónak²⁹⁶. A valódi megismerés azonban Szolovjov számára nem azt jelentette, hogy pusztán szemléli a feltétlen mindenegységet, hanem azt, hogy a megismerő egyúttal a feltétlen egység részesévé válik. Szolovjov felfogásában a megismerendő tárgy feltétlen létezése tehát nem tapasztalati vagy logikai eredetű, hanem a hitből fakad: „Hiszem, mert van.”²⁹⁷

²⁹⁵ V. Sz. Szolovjov: *Krityika otvlecsenih nacsal* // Szobranijje szocsinyenyij V. Szolovjova II. Brüsszel, 1966, VI.

²⁹⁶ Uo. 295-302.

²⁹⁷ Bergyajev Homjakov kapcsán arra utal, hogy Szolovjov a hitnek a megismerésben játszott szerepét voltaképpen Homjakovtól vette át, azonban Szolovjov ezt a gondolati kiindulópontot rendszerszerűen tárgyalta.

Mint láthatjuk, Szolovjov azzal, hogy hangsúlyozta a megismerő szubjektum és a megismerendőnek, mint tárgynak a különállását, megpróbálta az immanens és a transzcendens közötti határt megszüntetni, mégpedig úgy, hogy a tárgyat a megismerés folyamatában transzcendensnek nyilvánította, a megismerési folyamatot pedig szubjektív alapra helyezte. Minden ember szubjektíven ismeri meg a valóságot, viszont a valóság, a teljes igazság objektíven tételezett marad. Ezáltal Szolovjov egyszerre biztosította az igazság objektivitásának és az emberi szabadság, illetve az alkotás szabadságának követelményét. Ebben a kanti ismeretelméleti paradigma idealista meghaladási kísérletét látjuk, ám ez egyáltalán nem mondható minden tekintetben sikeres kísérletnek.

Az abszolútum gnoszeológiai és ontológiai vonatkozásai kapcsán Szolovjov ismét elkövette azt a hibát, hogy nem különítette el határozottan egymástól a teremtőt és a teremtetet, Istent és a világot, ezzel újra a neoplatonikus színezetű panteizmus hibájába esett. Szolovjov, hogy elkerülje a panteizmust – okulva Schelling naturalista panteizmuából –, bevezette a két abszolútumra vonatkozó tant. Erre leginkább azért volt szüksége, hogy a létezőfeletti egységből, vagyis a „pozitív semmiből” teljességgel kivonja a lét konkrét tartalmát, másrészt, hogy ez a tartalom aktualizálódjék. Az első abszolútum az önmagában, minden keletkezéstől mentes Abszolútum, a másik az ún. lét-esülő Abszolútum, amely a mindenegység *reális* megvalósulásának az alapja. A létező mint Abszolútum igényli önmaga meghatározását, de aktuális létében a létező, vagyis az abszolút létező a minden (különbön nem tarthatna igényt az abszolút státuszára), de potenciálisan birtokában van a minden meghatározásnak is. Ahhoz azonban, hogy ez a tiszta potencia²⁹⁸ (lehetőség), ami önmagában semmi, több legyen, mint puszta lehetőség, ehhez arra van szükség, hogy valahogyan és valamiben megvalósuljon, vagyis valami másban aktussá váljék. De ez a másik nem létezhet feltétlenül, az Abszolútumon kívül, hanem egyszerre kell léteznie in actu az abszolútumban és az abszolútumon kívül is, mint nem igaznak, mint egyedinek (ugyanis az igazság a mindenegység, mely az abszolútum sajátja). Vagyis az abszolút létező (mely mindenegy) mellett „...tételeznünk kell egy másik létezőt, mely ugyancsak abszolút, de egyúttal nem azonos az abszolútummal, mint olyannal. Mivel két egyaránt abszolút létező nyilvánvalóan nem lehetséges, ezért ez a második nem lehet abszolút abban az értelemben, mint az első. De erre nincs is szükség; mivel abszolútnak lenni azt jelenti, hogy az abszolút tartalom (a mindenegység) szubjektuma. Ha pedig örök és felbonthatatlan kapcsolatban az abszolút tartalom szubjektumának lenni az egy igaz létező avagy Isten sajátja, akkor a másik létező

²⁹⁸ Potentián Szolovjov a lét lehetőségét értette, ezzel azt akarta kifejezésre juttatni, hogy a második abszolútum nem tekinthető létnek, de nem-létnek sem, ennél fogva nem is egyenrangú a két abszolútum.

ugyanannak a tartalomnak a fokozatos folyamatként vett szubjektuma. Ha az első *jelenleg* mindenegy, akkor a második mindeneggyé *válik*, ha az első örökké rendelkezik ezzel e mindenegy jelleggel, akkor a második progresszív módon sajátítja azt el, amennyiben egyesül az elsővel.”²⁹⁹

Ennek a „második istennek” (Platón) a jellemzői a következőkben foglalhatók össze. Egyrészt a mindenegységnek mint örök potenciának a birtokosa, de ezt a potenciát fokozatosan váltja csak valóra, másrészt magában hordja azt a nem-isteni, egyedi, természeti avagy anyagi elemet, amely miatt csak fokozatosan válhat mindenné, vagyis egy hosszú folyamat eredményeképpen lehet része (ismét) Istennek. Ez a második abszolútum, melybe számos egyedi vagy „nem minden” (például anyag, természet) tartozik, olyan lény, mely részese az istenségnek, de maga nem a létező Isten, hanem csak azzá válik, olyan lény, amelyben a mindenegység csak mint idea van jelen, amely fokozatosan realizálódik. Benne az isteni elv a tudatban jelentkezik. Ebben a második abszolútumban az isteni eszme az értelem öntudatában (önmagáért való lét) fejeződik ki – a mindenegység formájaként, de magában hordja az anyagi elemet, a természeti lét tapasztalati számosságát. Ez a második abszolútum minden relatív lét alapja, melyet Szolovjov időnként (szerfelett következtelenül) világléleknek nevez, az emberben nyeri el a tulajdon belső valóságát, benne ébred öntudatára. Ráadásul ez a természeti, anyagi entitás csak a (fejlődési) folyamat során válhat azzá, amivé lenni akar, ezek az attribútumok az emberben táruznak fel, jutnak érvényre. Isten azonban csak az ideális embert alkotta meg, csak az ő életének értelmét és célját körvonalazta, arra vonatkozóan pedig, hogy miként realizál(hat)ja ezt a célt az ember, konkrét instrukciókkal egyáltalán nem szolgált. Ha Isten determinálta volna az emberi tevékenységet, akkor a második abszolútum rendeltetése értelmét veszítette volna, ezért az embernek magának kell döntések hosszú sorozatán keresztül a kijelölt célt beteljesíteni, ami ismételten a folyamat jelleget hangsúlyozza.

A két abszolútum egymást feltételezi, kettejük közös ismérve a létezés, ám ennek ellenére a kérdés még mindig fennáll: vajon a második abszolútum bevezetésével Szolovjovnak sikerült-e elkerülnie a panteizmust. A második abszolútumot a panteista tanok azonosítják az elsővel, Szolovjov azonban ettől teljes mértékben elhatárolta magát. Ezzel ugyan formálisan eltávolodott a panteizmustól, ám logikai okfejtése során újra belekeveredett a panteizmus útvesztőjébe. A bölcselelő feltételezése szerint ugyanis a történelem végén a létesülő (második) abszolútum megszűnik, az első abszolútumba olvad, Isten újra minden a

²⁹⁹ V. Sz. Szolovjov: Kritika otvlecsennih nacsal // Szobranijje szocsinyenyij V. Szolovjova II. Brüsszel, 1966, 317.

mindenben lesz, így felmerül a kérdés, hogy ebben a helyzetben valóban értelmét veszíti-e a panteizmus, vagy egyszerűen csak arról van szó, hogy a probléma teljes megoldását Szolovjov a későbbiekre halasztotta.

Ha mérlegeljük az első és létesülő abszolútumra vonatkozó szolovjovi gondolatokat, akkor arra a végeredményre juthatunk, hogy maga Szolovjov elvetette a panteizmust, de teljesen elhatárolódni attól nem tudott. A gnosztikus tanoktól és a spinozai tiszta monizmus kísértésétől ugyan megszabadult, a hegeli dinamikus panteizmus hatásától azonban nem tudott mentesülni. Vallásfilozófiai értelemben Isten és a világ azonossága, illetve különbözősége között átmenetet képező *panenteizmus* álláspontjáig jutott. Istent (az első abszolútumot) ugyan nem azonosította a világgal, az Abszolútum nem oldódott fel nála a mindenségben, viszont bölcséletében a világ nem is különült el a teremtés ténye által. Egészen pontosan a teremtést az Abszolútum saját tartalmából fakadó akarati aktussá minősítette, így a létrejövő-teremtett világ egyszerre része az Abszolútumnak és válik külön attól. Ontológiai aspektusból szemlélve arra az eredendő metafizikai kérdésre kívánt választ találni, miszerint tisztázatlan az egység és a sokaság közötti viszony. Mindenegység tanával úgy vélte, hogy a korábbi ellentmondásokat sikerült meghaladnia, noha erre csak eszkatológiai távlatokban talált kielégítő megoldást.

A teoretikus bölcsélet felülvizsgálata

Szolovjov kezdettől fogva arra törekedett, hogy az embert önnön intuitív, misztikus tudása, illetve a hit révén ruházza fel azzal a képességgel, hogy empirikus személyes létét az eidetikus állapot szintjére emelje, hogy ezáltal a mindenegység megvalósításában aktívan, Isten (alkotó)társaként léphessen fel. Ez a konkrét, gyakorlati cél vezérelte, majd minden művében közvetetten vagy közvetlenül ezt a kérdést, lehetőséget boncolgatta – áttételesen még publicisztikai írásaiban is. Hogy érdemben soha nem hagyott fel a teoretikus filozófiai vizsgálódásokkal, ezt támasztja alá az az életrajzi adat is, hogy élete utolsó évtizedében újra nekilátott, hogy átgondolja, összegezze filozófiai rendszerét. Ennek e felülvizsgálatnak a legjelentősebb eredményei az *Opravdanyije dobra*, a *Három beszélgetés*, illetve a *Tyeoretyicseskaja filozofija* című munkája.

Elméleti filozófiájában a legnagyobb horderejű változás abban mutatkozott meg, hogy míg a korábbiakban Szolovjov a rosszat csak esetleges, a történelmi fejlődés során kiküszöbölhető léthiánynak tekintette, utolsó korszakában már olyan önálló metafizikai entitásként értelmezte, amely csak a metatörténelem keretein belül szüntethető meg véglegesen. Nemcsak a jó feltétlen jellegébe vetett hitét kellett felülvizsgálnia, hanem

foglalkoznia kellett a rossz eredetének problémájával is³⁰⁰. Az augustinusi tanítást félretolva hozzákezdett a rossz metafizikai vizsgálatához, ami arra készítette, hogy a gnoszeológiai tanait is újragondolja. Jakovenko ezt azzal magyarázta, hogy Szolovjov „dogmatikus-misztikus dogmatistából” „tisztán kritikai-transzcendentális idealistává” változott, ezért ontologizmusát a lehető legátfogóbb „kritikai-gnoszeológiai” alapra kívánta helyezni.³⁰¹

Újabb meglátásait a *Tyeoretyicseskaja filozofijában* foglalta össze, mely három tanulmányból áll. Az első, a *Pervoje nacsalo tyeoretyicseszkoy filozofii* arról tanúskodik, hogy a *Filozofszkije nacsala celnogo znaniyja*-ban és a *Krityika otvlecsenih nacsal*-ban kifejtett gnoszeológiai nézeteit több ponton is megváltoztatta. Kiindulópontja azonban lényegében nem változott, kitartott továbbra is az etika autonómiája mellett, s újfent az igazság definiálására alapozta bölcséleti rendszerét. „... az igazság mértéke a *lelkiismeretesség*: az igazi filozófiai gondolkodás *a teljes, hiteles igazság lelkiismeretes kutatásában* kell, hogy testet öltjön.”³⁰² Descartes módszeres kételyének elemzése arra készítette őt is, hogy a „tisztá tudatot” kutassa, eközben arra a felismerésre jutott, hogy a dolgok vizsgálata során pszichikai élményeink, tudatállapotaink, „én”-ünk állapota az elsődleges és kétségbevonhatatlan tény.³⁰³

Szolovjov azonban óvott attól, hogy az ént mint szubsztanciát kezeljük és abszolutizáljuk, azt sajátos fenoménnek könyvelte el. Tudatunk szakadatlan kérdésekkel ellenőrzi a bennünk felmerülő tudatállapotokat és jelenségeket, így tudatunknak voltaképpen nem is az adottal [dannoszty], hanem valamiféle (fel)adottal [zadannoszty] van dolga, eszerint az igazság alapvetően nem tényként, hanem feladatként áll elő. „Ha az [igazság] a személyes tudat ténye volna, akkor nem kellene és nem is lehetne kutatni, következésképp nem létezhetne semmiféle filozófia. Ám, néhányak bánatára, mások meglegedésére, filozófia mégiscsak *létezik*. Adott a személyes valóság és valami másnak, többnek a kívánalma: a tudat ténye mellett fennáll az igazság megismerésére való törekvés igénye is.”³⁰⁴ Korábban Szolovjov nem kételkedett a kanti kriticismus szellemében az ésszel felfogható dolgok hitelében, most azonban a lelkiismeretes vizsgálat hatására elvetette mind Descartes res cogitans-at, mind Leibniz monaszait, sőt még Kanton is igyekezett túllépni. Ezen

³⁰⁰ A rosszal kapcsolatos szolovjovi nézetekkel részben az *Előadások az Istenemberségről*, részben a *Három beszélgetés* című műveinek elemzésekor foglalkozunk részletesebben.

³⁰¹ B. V. Jakovenko: *Isztorija russzkoj filozofii*, M. 2003, 225.

³⁰² V. Sz. Szolovjov: *Tyeoretyicseskaja filozofija* // *Szobranije szocsinyenyij V. Szolovjova IX.*, Brüsszel, 1966, 97.

³⁰³ „A személyes tudatnak mint első ténynek önmagából nyert bizonyossága nem kezeskedik a megismert tárgyakkal külső realitásokként vett hitelességéért, ám szabad-e ebből a tudatból közvetlenül a tudatos szubjektum eredeti realitására mint önálló lényre vagy gondolkodó szubjektumra következtetni? Descartes lehetségesnek és szükségszerűnek tartotta ezt a következtetést, s sokan követték is a későbbiekben. Nekem sikerült meghaladnom ezt az álláspontot, melyet ezúttal már lényegi értelmetlenségként könyvelek el ...” Uo. 107-108.

³⁰⁴ Uo. 130.

gondolatmenet révén egyelőre annak kijelentéséig jutott, hogy a személyiséget mint nicsto-t, vagyis mint semmit nevezte meg. Ám ezzel párhuzamosan a gondolkodó szubjektum tételezése kapcsán Szolovjov egyértelműen elvetett minden agnosztikus tant, helyett a mérsékelt szkepszis álláspontját képviselte. Szerinte az elméleti filozófia lényege nem abban áll, hogy elvet minden olyan létezőt, amit a gondolkodás nem önmagából termel ki, hanem abban, hogy a gondolkodás egészen addig nem ismer el semmilyen tételt helyesnek, míg a gondolkodás révén azt nem ellenőrizte.

A második írás, a *Dosztovernosztj razuma*, melyben Szolovjov a fenti pszichikai élmények vizsgálati eredményére támaszkodva kijelentette, hogy minden ilyen élmény nem csak a közvetlen, egyedi képzetre vonatkozó információval lát el bennünket, hanem egyúttal mindig valami általánosról is. Az egyedi megjelenés voltaképpen ennek az egyetemesnek valamilyen konkrét megnyilvánulási formája. Ha valami hidegnek a képze, tudatállapota jelenik meg bennünk, akkor gondolhatunk a konkrét hidegségre, illetve valami olyasmire is, ami túlmutat magának a konkrét hidegségnek a tényén. Amikor a konkrét dolgokat megnevezzük, már akkor is általános kontextusba helyezzük őket, ám kérdéses, hogy ez az általános jelleg ugyancsak tudatunk szubjektív működésének formális eredménye, vagy ténylegesen objektív realitás? Szubjektivitásról Szolovjov meglátása szerint itt szó sem lehet, mivel az általános fogalmak megalkotásánál a gondolkodó egyén az általánosítás (absztrahálás) logikai műveletét hajtja végre, vagyis az adott személy az igazság felé törekszik, amikor gondolkodása révén szavakat alkot. A szó ugyanis a gondolkodás egyik eszköze, az emlékezet biztosítja számára az állandóságot. Amikor szavakat hallunk, egyből azok értelmét kutatjuk, vagyis a szavak közötti kapcsolatot, ami határozott szándékra vall, a szándék pedig konkrét célt feltételez. Ezt a gondolat háttérében álló szándékot elgondolásnak nevezzük. Mindezek alapján a gondolkodás három állandó feltétele a következő: az emlékezet, mely az időtálló anyagot szolgáltatja, a szó, amely ehhez az anyaghoz az általánosság elsődleges formáját rendeli, valamint az elgondolás, amely a két előző feltétel alapján a gondolatot megszüli.

A harmadik írásban, a *Forma razumnosztji i razum isztyini*-ben Szolovjov az értelem formális érvényességével foglalkozott, azt a kérdést vetette fel, hogy van-e tartalmi vonatkozása a szubjektív ténynek, vagy csak esetleges jelenség. Mivel a szubjektív tény valamely pszichikai élményből generálódó tény formállogikai általánosítása révén áll elő, ezért feltételezhetjük, hogy van tartalma is. Ezt az objektív tartalmi vonatkozást nevezi Szolovjov objektív értelemnek [razumnosztj], ami minden egyedi tartalom általános formája. Szolovjov a tőle megszokott szigorú logikai következtetés során felveti annak szükségességét

is, hogy „az egyedi tartalmak általános (semleges) formája konkrét tartalommal alakuljék”³⁰⁵, olyan feltétlen, teljes tartalommal, amely önmagát az igazságként definiálja, amely az igazság értelmeként kíván fellépni. Mivel gondolkodásunk nem tudja egy csapásra megragadni a teljes igazságot, ennél fogva maga a gondolkodás egy alkotó folyamat [dvizsenyije].

„... a megismerőben egyrészt empirikus, másrészt logikai, harmadrészt pedig tulajdonképpeni filozófiai szubjektumot különíthetünk el. Ezt a hármas szubjektumot valójában három különböző névvel lehet illetni, az elsőt *lélek*nek, a másodikat *ész*nek, a harmadikat *szellem*nek.”³⁰⁶ Csakhogy ezek a megnevezések elvont logikai jelentést hordoznak, vagyis nem fejezik ki azt, miként formálódik ki az igazság értelme, holott maga a folyamat a lényeges. A gondolkodás harmadik típusának, az elgondolásnak a tárgya nem önmaga kell, hogy legyen, hanem maga a feltétlen tárgy. Erre vonatkoztatja Szolovjov a delphoi jósa feliratát, az *Ismerd meg önmagad!* parancsot is. A jósa nem az empirikus szubjektum megismerésére szólít fel, de nem is a logikai szubjektumnak a feltérképezésére (vagyis nem a gondolkodás tárgyától független formális gondolkodás megismerésére) sarkall, hanem önmagunkat filozófiai szubjektumként kell megismerni. Amikor az empirikus szubjektumot vizsgáljuk, akkor az anyagi sokszínűség tényét ismerjük fel, amikor a logikai szubjektumot analizáljuk, akkor a formális üresség tényével szembesülünk, a filozófiai szubjektum viszont magát a feltétlen tartalmat, a létesülő értelmet (logoszt) tárja fel előttünk. „Következésképp, ismerd meg önmagad! tétel voltaképpen így értendő – ismerd meg az igazságot.”³⁰⁷

Bár történeti tény, hogy Szolovjov nem fejezte be a *Tyeoretyiceszkaja filozofiját*, ennek ellenére is feltűnő, hogy a korábbi gnoszeológiai tárgyú művekhez képest ebből olyan lényegi kérdések maradtak ki, mint például az istenemberség kérdése, a filozófiai rendszerre való törekvés. Ám új, a korábbiakhoz képest valóban eredeti meglátások is felbukkantak, többek között a szubsztancia szerepére vonatkozó tan, illetve a személyiség metafizikai jelentőségére vonatkozó elképzelések. Ez utóbbi kapcsán a kortársak a bölcslő imperszonalista meglátásait erőteljes bírálatban részesítették, mégpedig azért, mert a hellén hagyományok hatása alatt álló Szolovjov az univerzalista tendenciáknak, nevezetesen a mindenegységnek fontosabb szerepet tulajdonított, mint magának a személyiségnek. Meglepő fordulatot okozott az is, hogy a műben kifejtett gnoszeológiai eszme-futtatás a misztikától szinte teljesen mentes, amit A. F. Loszev arra vezet vissza, hogy Szolovjov az ekkoriban

³⁰⁵ V. Sz. Szolovjov: *Tyeoretyiceszkaja filozofija* // Szobranijje szocsinyenyij V. Szolovjova IX. Brüsszel, 1966, 155.

³⁰⁶ Uo. 164.

³⁰⁷ Uo. 166.

Európa-szerte virágzó neokantiánus irányzat hatása alá került³⁰⁸. Úgy véljük, hogy legfeljebb tematikus hatásról (terminológiai kölcsönzésről) lehet szó, vagyis a neokantiánusok ráirányították Szolovjov figyelmét a gnoszeológiai problémákra, ám következtetéseiben nem idomult a neokantiánusok pánlogista rendszereihez. Mivel Szolovjov a klasszikus objektív idealista álláspontot képviselte, ezáltal elkerülte a marburgi és a freiburgi iskolák logicista konstrukcióit, s e következetes filozófiai álláspont folytán Alekszandr Vvegyenszkij³⁰⁹ bírálata is csak gondolati felvetés szintjéig juthatott.

Élete utolsó öt évében írott művei mind azt igazolják, hogy Szolovjov jelentősen nem tért el a korábban felvázolt filozófiai rendszerétől. Ennek az általa misztikusnak aposztrofált filozófiának kései bizonyága a *Ponjatyije o Boge (V zasitu filozofiji Szpinozi)* című írása is. Ebben a Vvegyenszkij által felvetett vádat, miszerint Szolovjov bölcselete Spinozáéhoz hasonlóan az ateizmussal kacérkodott, a filozófus azzal hárította el, hogy ha ateista lett volna, nem az alexandriai platonikusokra, kabbalistákra, az egyházatyákra, a perzsa szufikra, Cusanusra, Böhmére, Dionüsziosz Areopagitára, Hitvalló Maximoszra és a Filokáliára hivatkozott volna. Ezzel ismételten megerősítette, hogy saját bölcséletét misztikus színezetűnek tartja. Egyúttal az is egyértelművé vált, hogy élete végén Szolovjov a személyiség szerepét akár a társadalmiság rovására is központi problémává tette. Az istenemberségről tartott előadásaiban még kiállt a személyiség preegzisztens volta mellett, később azonban megszabadult a „ifjúkori origenista tévelygésétől” (J. Ny. Trubeckoj). A személyiségben ezúttal egyszerűen olyan hüposztasizist (szubsztatutumot) látott, amely az élet tartalmát, ousziáját, vagyis Istent fogadja be³¹⁰. (Ezért nem foglalkoztatta Szolovjovot mélyebben a szubsztancia kérdése). „Szolovjov számára munkásságának utolsó korszakában Isten az egyedüli szubsztancia ennek a szónak az eredeti értelmében.”³¹¹ Losszkij ezt a szolovjovi felfogást félresiklásnak tekintette, mivel szubsztancia nélkül nem tételezhető olyan filozófiai rendszer, melynek középpontjában az ember áll.³¹²

³⁰⁸ Az eredeti kanti tanokhoz való visszatérés jelszavát hangoztató filozófiai iskola elhatárolódott mindenfajta pszichologizmustól, illetve az értelem és a fogalom kategóriái mentén szerveződő bölcséletet tartották csak helyesnek (kanti értelemben vett transzcendentálfilozófia).

³⁰⁹ Vvegyenszkij, A. O.: O miszticizme i kriticizme v teorii poznyanija V. Sz. Szolovjova. // Vlagyimir Szolovjov Pro et contra II. Szpb. 2002, 182-208. (Voproszi filozofiji i psichologii, 1901. Kn. 56. No. 1. 2-35.)

³¹⁰ A hüposztasizis és a szubsztancia közötti különbség J. Trubeckoj szerint Szolovjov tanítása alapján így definiálható: A szubsztancia: „időfeletti, örök lét, mely változatlan, állandó tartalommal rendelkezik”, mely tartalmat semmilyen körülmények között sem tudja elmosni az „időfolyam”. A létesülő hüposztasizis ezzel szemben teljesen más: nem állandó, nem „befejezetten változatlan”, mivel nincs örök tartalma, hanem „tőlük függ, vagyis abban az örök, különös, individuális és egyúttal egyetemes tartalomban tételeződik, mely minden lénynek megadja a Mindenegyét, vagy pedig fordítva, elveszíti azt.” J. Ny. Trubeckoj: Miroszozercanyije V. Szolovjova II. Moszkva, 1912, 250.

³¹¹ J. Ny. Trubeckoj: Miroszozercanyije V. Szolovjova II. Moszkva, 1912, 247.

³¹² Ny. O. Losszkij: Isztorija russzkoj filozofii Moszkva, 1991, 150.

Losszkijjal szemben megalapozottabbnak tartjuk Jevlampijev értékelését, aki úgy vélte, hogy „az a tendencia, hogy az egyes személyiség jelentőségét mérsékelje mindig is fontos része volt a szolovjovi rendszernek, főként a korai Szolovjovra volt jellemző, aki az embert az emberfeletti Abszolútumhoz, a lényeghez kötődő létezőnek tekintette.”³¹³ Az imperszonalista jelleget azért érezhetjük meghatározónak, mert kései munkáiban Szolovjov még élesebben kívánta jelezni az Abszolútum („az értelemnek előálló igazság”) és az empirikus személyiség (az Abszolútum hüposztasziája) közötti különbséget és kapcsolatot, mégpedig azzal a célzattal, hogy cáfolja azt a hagyományos nézetet, mely szerint az ember a világ egy parányi fogaskereke, aki még a természetnek is alárendelt.

Szolovjov teoretikus rendszerében bekövetkező változások nagy hatással voltak a későbbi orosz bölcseletre, többek között a Husserl nevével fémjelzett fenomenológiával Szolovjovon keresztül talált kapcsolatot az orosz filozófia. Ezt a vonalat G. Spet vitte tovább.

Radlov a szolovjovi paradigmaváltást vizsgálva mérleget vont, eszerint legfeljebb csak arról lehet beszélni, hogy Szolovjov élete vége felé a panteizmust és a teizmust egyedi módon ötvözte: „[Szolovjov misztikus felfogása] ezt az igazságformulát fogadja csak el: minden Isten, s csak ezt a formulát tagadja: Isten minden.”³¹⁴ A szolovjovi misztikus filozófia következetességének védelmében Radlov szükségesnek tartotta hozzátenni, hogy „...a miszticizmus Szolovjov tanításának mindig központi és alapvető eleme volt, és jelentős ingadozás ebben a felfogásban Szolovjovnál nem volt.”³¹⁵ A szolovjovi elméleti filozófia vizsgálata is egyértelműen támasztja alá azt a korábbi kijelentésünket, hogy Szolovjov lényegesen nem változtatott bölcselate rendszeralkotó elemein, még akkor sem, amikor személyes tapasztalatai és a korszak új filozófiai irányzatai is saját elméleti filozófiájának felülvizsgálatára készítették. Igaz, eddigi kijelentéseink alapján arra a következtetésre is juthatnánk, hogy Szolovjov azért nem változtatott elméleti bölcselati rendszerén, mert nem tudott kitörni abból a zárt, helyenként erőteljesen formalizált logikai konstrukcióból, amit a mindenegység gondolatára épített. Ez az érv azonban nem támasztható alá szilárd bizonyítékokkal, viszont a szolovjovi történetfilozófiai koncepció alapjaiban ingatja azt meg. Ha valakit Szolovjov történetbölcselati következtetései mégsem győznének meg, akkor a *Három beszélgetés* című írása mindenképpen beláttatja vele, hogy alapjaiban következetes a szolovjovi rendszer. Utolsó jelentős művének írásakor ugyanis olyan megszállottan kutatta az emberiség számára az apokaliptikus helyzetből való kiutat, hogy korábbi rendszerének

³¹³ I. I. Jevlampijev: *Isztorija russzkoj metafiziki v XIX-XX vekah*, Szanktpetyerburg., 2000, 253.

³¹⁴ Radlov: *Biograficseszkiy ocserk // Szobranijje szocsinyenyij V. Szolovjova* X. Brüsszel, 1966, XXXIII.

³¹⁵ Uo. XXXV.

konstitutív elemeit is hajlandó lett volna feláldozni a követendő cél érdekében. Hogy ezt nem tette, sőt tanainak jelentős részét – igaz más aspektusba helyezve – továbbra is érvényesnek tartotta, azt igazolja, hogy világszemléletének alapvető mozzanatait továbbra is helytállónak ítélte. A *Három beszélgetés* című művében ezekre a problémákra részleteiben is kitértünk.

A szolovjovi történetbölcsélet

Szolovjov bölcsellete mindvégig antropocentrikus és historikus alapokra épült, ehhez járult még az etika hangsúlyozott szerepe. Ezek a jellemzők Szolovjov gondolatvilágában az 1880-as években erősödtek fel, de egyáltalán nem egyedi jelenségről van szó, hanem olyan az orosz bölcseletre jellemző tendenciáról, amely Csaadajevtől eredeztethető. Ezt a vonulatot a szlavofilek a nyugatosokkal folytatott vitájuk során még inkább elmélyítették, majd az értelmiség messianisztikus feladatvállalása révén az orosz világszemlélet elválaszthatatlan részévé vált. Talán nem túlzunk, amikor azt állítjuk, hogy Csaadajev mellett Szolovjov rendszere révén vált a történelem az orosz bölcséleti rendszer általánosan elfogadott, szerves elemévé. Szolovjov esetében ez a hatás több olyan eredőre is visszavezethető, mely filozófiai szempontból sem közömbös. Az egyik ilyen előfeltétel, hogy a bölcselő esetében szinte természetes genetikusan örökségnek tekinthetjük a történelem iránti érdeklődést, de ennél többről van szó, hiszen a történész apát a filozófia, a történelem és a vallás kapcsolatára irányuló kérdések szintúgy foglalkoztatták, mint a fiát. Másfelől Szolovjov egy felfokozott történelmi korszak forгатagában (1860-as évek reformjai, a „hatvanasok” nemzedékének korszaka) eszmélt, olyan időszakban, amikor nemcsak egyéni sorsok, hanem az egész társadalom jövője vett új irányt. Bergyajev, aki maga is kataklizmák részese volt, lényegre törően érzékeltette a történelemnek ezt a fajta motivációs szerepét. „A történelmi katasztrófák és fordulópontok, amelyek a világtörténelem bizonyos momentumában különösen élesen jelennek meg, a történelmi folyamat újragondolására és ilyen vagy olyan történetfilozófiai rendszer felépítésére ösztönöznek. Ez a múltban mindig így volt.”³¹⁶

Szolovjov azonban nem a klasszikus értelemben vett tudományos analízisre törekedett, a felszín alá kívánt hatolni, hiszen nem csupán kiismerni akarta a történelmet, nem egyszerűen szembesíteni kívánta az emberiséget a történelmi összefüggésekkel, ennél nagyobb ívű szándékai voltak, alakítani, sőt *újraalkotni* szeretne volna a világot, ezzel együtt magát a történelmet is. Ez a szándék mutatkozott meg többek között szenvedélyes, emocionálisan túlfűtött teokratikus utópiájában, de ez volt költészetének egyik jellemző vonása is – a múltból és a jelenből kívánta a jövőt (az immanensből a transzcendenst)

³¹⁶ Bergyajev, Nyikolaj: A történelem értelme, Bp., 1994, 9.

megkonstruálni. A megkonstruálás kifejezést nem tartjuk túlzottan erős terminusnak, mivel Szolovjov egy vaslogikára épülő racionális rendszer keretei között értelmezte-szervezte a történelmet, ami ráadásul nála klasszikus utópiává érlelődött³¹⁷.

Mocsulszkij szerint Szolovjov a történelem misztikus értelmét kívánta feltárni, s a világfolyamatban nem a geometria (vö. Spinoza), nem a történelem, nem a kabbalisztikus Én Szóf istenét látta megnyilvánulni, hanem a világot újjáalakító Logoszt. Magát a világfolyamatot teofániák egymásra következő sorozatának tekintette, ebből adódóan Szolovjov esetében a világfolyamat és a történelem vizsgálatát valójában „filozófiai teológiának” célszerű tekintenünk, amelyben a kozmikus és a történelmi dimenziók összemosódnak, racionális értelemben vett összhangba kerülnek. E tekintetben megalapozottnak kell tekintenünk Zenykovszkij megállapítását, aki nem a teokratikus utópiában vélte felfedezni a szolovjovi történetfilozófia lényegét, hanem az Abszolútumra vonatkozó tanban és a Sophia-koncepcióban.³¹⁸

Szolovjov történetbölcseletének alapvetése és célja az volt, hogy metafizikai rendszeréhez megfelelő „történelmi fundamentumot” találjon³¹⁹. Ehhez a mindenegység koncepciójából indult ki, eszerint – mint korábban láthattuk – az abszolút-létező (pozitív semmi) ahhoz, hogy tisztába jöhessen önmaga tartalmával, hogy önnön erejét és a teljességet tudatosan képviselhesse, létre kell, hogy hozza önnön mását, ami nem egyéb mint a lét-esülő Abszolútum, mely az abszolút-létezőtől csak abban különbözik, hogy benne megmutatkozik a formák sokasága (ami eddig látens módon volt sajátja az Abszolútumnak). Ez a második abszolútum mindenáron létre vágyik, egyfajta prima materia, mely különböző fejlődési stádiumokon, konkrétan a kozmikus, az evolúciós és a történelmi fejlődés szakaszán megy keresztül. Alapvető követelmény azonban, hogy a prima materia ideája mindvégig az abszolút-létező, vagyis Isten. Az első abszolútum (voltaképpen a mindenegység) és a prima materia (lét-esülő abszolútum) közötti kölcsönhatás eredményeképpen jelennek meg az anyagi és ideális tartalommal felruházott lények (a léttel bírók). Anyagisága folytán minden lény véges, ám mivel az abszolút eszme hordozója, ezért szükségszerűen az általános értelmi cél, vagyis Isten felé törekszik. Ezáltal kettős erőhatás részese, egyrészt a szakadatlan

³¹⁷ Vö. Az utópia „a világ újrendezésének, s benne az emberi szerepvállalás átértelmezésének igénye új típusú állameszmény és gondolkodásmód kialakulásához vezet, mely koronként változó formában, de mindig a „van” tagadásával, s a „legyen” állításával a legkülönbözőbb utópikus projektumok létrejöttét eredményezi.” Bagi Ibolya: Búcsú Kityezstől // Tiszatáj 1998/9. 4.

³¹⁸ Szolovjov *Mifologicseskij processz v drevnyem jazicsesztve* című írásának ez az alapgondolata, s ebből kiindulva avatta Zenykovszkij ezt a nézőpontot a szolovjovi történelemszemlélet logoszává. Zenykovszkij, V. V. Isztorija russzkij filozofii, Harkov, 2001, 510.

³¹⁹ Csucsunova, T. V.: Racionalnoje i irrationalnoje v isztorioszofii VI. Szolovjova // Racionalnoje i irrationalnoje v szovremennoj filozofii II. Ivanovo, 1992, 157.

differentiálódás és elkülönülés (egoizmus) hatását éli meg, másfelől az ez ellen a differentiálódás ellen ható szeretetet (a mindenegység felé való törekvést), melyet Sophia, illetve a világlélek jelenít meg.

Az egész világot magába foglaló világlélek, mely Istentől független természettel bír, egy szabad aktus során elfordult Istentől és önálló elemek sokaságára hullott szét. Szolovjov ezt a teljesen szabad, isten által nem korlátozott és nem akadályozott történetet a világ teremtésével hozta összefüggésbe. Isten az Atya személyében lehetővé tette, hogy a világlélek önálló, Istenen kívüli léthez (voltaképpen a léthez) jusson.³²⁰ Ezzel kezdetét veszi az a hosszadalmas történelmi folyamat (az idő keretén belüli változások), melyben Sophia mint a világ ideális Személyisége nyilvánul meg. Sophia és a világ között nem a bennük található elemek folytán, hanem az elemeknek a különböző elrendeződése folytán tehető csak különbség. Míg Sophia mint ideális kozmosz a mindenegység elve alapján szerveződik, addig a valós világra az egoizmus és a viszály révén az elemek elkülönülése, az individuális öntételezés a jellemző.

A szereteten alapuló szabad aktusok hosszú sorozata eredményeképpen azonban ezek az elkülönült elemek megbékélnek egymással és Istennel, majd az abszolút organizmus formájában újjászületnek. Ebben a szinkretikus folyamatban a szervező, egységesítő elv, egyúttal az egységes, eleven organizmus mintája-ideája maga Sophia, mely az ideális emberiséget is magában foglalja. A világfolyamat fejlődésének kezdetén, a természeti világban a világlélek még csak potenciálisan van jelen, az abszolútum felé való vak törekvés formájában fejt ki hatását, ténylegesen majd az ember megjelenésével realizálódik, az emberi történelem folyamán, akkor is csak fokozatosan. Az emberiségben a világlélek magára ölti Sophia alakját, aki mint az Abszolútum vagy Isten szerető lelke mutatkozik meg, aki befogadja az isteni potenciát és az emberiség személyében hat az Abszolútumra. Ennek folytán Sophia az ember világában az Abszolútum követe, az emberiség történelmének alapítója-alakítója, aki lehetővé teszi, hogy az emberiség *újjáalakíthassa* az Istennel korábban fennálló egyetemes egységét, a mindenegységet. Csakhogy az ember az isteni vagy anyagi erőknek nem egyszerű, kiszolgáltatott eszköze. „...az embert nem egyetlen elv határozza meg, mivel önmagában hordja egyrészt anyagi létének elemeit, melyek a természeti világgal kötik össze, másrészt a mindenegység ideális tudatát, mely Istennel kapcsolja össze. Eközben az embert egyik sem korlátozza kizárólagosan, vagyis olyan szabad „én”-ként áll elő, aki így vagy úgy, de képes önmagát lényege két aspektusának viszonylatában meghatározni, képes

³²⁰ V. Sz. Szolovjov: *Rosszija i Vszelenszkaja Cerkov* // *Szobranijje szocsinyenyij V. Szolovjova XI.*, Brüsszel, 1969, 292-297.

ennek érdekében egyik vagy másik oldal felé közeledni, képes magát ebben avagy a másik formában tételni.”³²¹ Ebből az következik, hogy az ember nemcsak rendelkezik azzal a mindenegységgel, amivel Isten is, hanem szabadon „kívánhatja meg” azt, vagyis nem kell szükségszerűen, determináltan vágnia arra. De éppen e szabadsága folytán felelősséggel tartozik nemcsak saját sorsáért, hanem a természeti világért és történelemért is. Noha Szolovjov igyekezett minden körülmények között mentesülni a pan(en)teizmusból fakadó determinizmus kísértésétől, és ennek érdekében az ember szabad akaratára, vagyis saját döntéseire bízta sorsát, mégis úgy véljük, hogy Sophiának a történelmi folyamatban játszott aktív szerepe miatt az ember csak egy dolgot választhat, mégpedig a természeti világ és az istenség közötti közvetítést, mert csak így segítheti hozzá a világot az *újjászületéshez*.

Mivel nem látjuk tisztázottnak sem a keresztény teológia teremtés-koncepciója és Szolovjov második, lét-esülő Abszolútuma közötti összefüggést, sem a teremtettség és az Abszolútum közötti lényegi, szubsztanciális különbséget, ezért történetbölcseletében sem tartjuk igazán megoldottnak a panteizmus kérdését. Ez a tisztázatlanság véleményünk szerint kellő magyarázatul szolgál azokra az etikai dilemmákra is, hogy az emberi lét determinált-e, a szabadság Szolovjov alkotó embere számára is felismert szükségszerűség-e, vagy ténylegesen önálló döntési helyzetben van-e az ember. Ezek a metafizikai és etikai jellegű problémák Szolovjov bölcseletében a későbbiekben (1890-es évek) sem jutnak, juthattak nyugvópontra, ezt sugallják legalábbis a rendszer kifformálódásának jellemzői. A szolovjovi bölcselet már a kezdetektől magában hordta annak lehetőségét, hogy az egyetemes összhang maradéktalanul nem jöhet létre, mivel olyan világszemléleti metódusokat – misztika, ész, érzelem – kívánt *racionalis keretek között* közös nevezőre hozni, amelyek legfeljebb csak az irracionalitás világában békíthetők össze. Másfelől a mindenegységnek rendszerszervező elemmé magasztosítása önmagában hordta a panteizmus kísértését, melynek logikai, metafizikai közömbösítésére, az elméleti distinkciók kijelölésére élete végén sem fordított kellő gondot. Mindezen kifogások ellenére is úttörő jelentőségűnek tartjuk, hogy az immanens és transzcendens közötti (Kant által áthághatatlannak tartott) határok lebontásával széles történetfilozófiai távlatokat nyitott meg az orosz gondolkodás történetében, kimozdítva azt az idealizmus és materializmus szimpla kontradikciós szemléletéből. Szolovjovnál legfőképpen az emberi történelem dimenziójára vonatkoztatható ez a kijelentés, ennek részleteit az alábbiakban ismertetjük.

³²¹ V. Sz. Szolovjov: Cstenijja o Bogocselovecsesztve // Szobranijje szocsinyenyij V. Szolovjova III. 150.

A természeti embernek az ideális emberiséggé való alakulása, Isten birodalmának a földön való fel/kiépítése menetét Szolovjov istenemberi folyamatnak tekintette, ezt először behatóbban az *Előadások az Istenemberségről* című művében taglalta, majd az *Opravdanyije dobra*-ban tovább részletezte, egyúttal új keretbe ágyazta (jó és rossz viszonyrendszere).

Az Istentől elfordult világ két fejlődési stádiumot járt be, az első az ember előtti, természeti folyamat, a második az ember szabad és tudatos tevékenysége folyamán megvalósuló történelmi folyamat. Ennek a második szakasznak egyértelműen az volt a rendeltetése, hogy az ember által a világot (a természeti valóságot) és Istent újraegyesítse, amiről Szolovjov élete végéig úgy vélte, hogy ez egyet jelent Isten országának a földön való felépítésével. Szolovjov a kozmogónikus szakasz bemutatásakor a kereszténység egyik legfőbb dogmájával szemben lépett fel, mely szerint a világ teremtése előtt csak Isten létezett, az ember viszont még nem. Szolovjov ugyanis mindvégig olyan emberből indult ki, aki akárcsak Isten, örök. Igaz, nem a hagyományos értelemben vett, történelmi szereplőként értelmezett emberről van nála szó, de nem is az elvont értelemben vett emberiséget érti rajta, hanem az ideális ember(isége)t. Az ideális ember reális, lényegi, az Abszolútum sajátja, aki reálisabb és lényegibb, mint az emberi lények pusztja összessége. Az ideális vagy sophikus ember egyszerre univerzális és individuális entitás, aki minden empirikus emberi lényben valóságosan és lényegileg van jelen, ennél fogva a korlátoktól, végességtől való mentesség nemcsak az ember ideájának sajátja, hanem minden egyes létező egyedé is. Ez a vonás jelenlegi tudatállapotunk elől azonban rejtve van, a korlátoktól való mentességnek, a (végesség ellentétéként értelmezett) végtelenségnek csak egyik-másik aspektusa tárul fel tudatunknak. A kozmogónikus és természeti evolúción átesett ember a lét-esülő Abszolútum realizációjának legmagasabb szintje, hiszen ez az empirikus ember az abszolút létezővel való újraegyesülés folyamatában az anyagi lét és az Abszolútum közötti természetes közvetítőként lép fel. Az ember a gondolkodás, az érzékelés és az akarat révén kerekedhet felül addigi megosztottságán, hogy az anyagi és a szellemi között meghúzódó szakadékon túllendülve egyesülhessen az Abszolútummal.³²² Azonban kezdetben meghaladná az ember erejét, hogy az első Abszolútum aktív részesévé váljon, ehhez Isten segítségére van szüksége. Ennek

³²² „A fizikai világban az egység isteni elve először olyan nehézségi erőként nyilvánul meg, amely vak vonzerőként kapcsolja egybe a testeket, azután a testek kölcsönös tulajdonságait feltáró fény erejeként, végül pedig organikus életerőként jelentkezik; majd a formáló elv áthatja az anyagot és képződmények hosszú során át az ember tökéletes fizikai organizmusát hozza a világra. Ugyanilyen módon a rákövetkező folyamatban az isteni elv először a szellemi nehézségi erő által az egyes emberi lények közötti nemi egységet hozza létre, azután megvilágosítja őket az értelem ideális fényével, végül pedig az isteni elv magába a lélek belsejébe hatolva és organikus, konkrétan azzal egyesülve születik meg mint új szellemi ember. Miként a fizikális világban a tökéletes emberi organizmus megjelenését az ugyan nem tökéletes, ám mégis organikus, eleven formák hosszú sora előzte meg, ugyanígy a történelemben a tökéletes szellemi ember születését megelőzően az isteni, nem teljes, mégis eleven személyes elv az emberi lélek előtt formák sokaságaként nyilatkozott meg.” V. Sz. Szolovjov: *Cstenyija o Bogocselovecsesztve* // *Szobranijje szocsinyenyij V. Szolovjova* III. Brüsszel, 1966, 159.

érdekében az isteni Logosz alászállt a történelmi események sodrába, megtestesült Krisztusban (Sophia és Logosz összhangja). Ennek eredményeképp a mindenegység központja az örökkévalóságból a történelembe helyeződött át, a világlélek pedig megtestesült Sophia, az Isteni Bölcsesség alakjában, az „ideális, tökéletes emberiségben”. Ezért nevezi ezt a folyamatot Szolovjov istenemberinek, melyet azonosított a szorosan vett történelemmel.

Az ideális emberre és az emberiségre mint egységes létezőre vonatkozó tan Szolovjov történetfilozófiájának konstans eleme, amely rendszerének egyik alapvető vonatkoztatási pontja is egyben. Az ember központi szerepe abból adódik, hogy míg a természeti lények végesek, átmenetiek és korlátozottak, feltétlen és örök létet csak Istentől, Istenben remélhetnek, ezzel szemben az ember nemcsak Isten révén, hanem lényege, eredete folytán is feltétlen és örök, hiszen kezdettől fogva az ideális ember feltétlen ideájának részese.³²³ A kérdés csak az, hogy milyen kapcsolat mutatható ki az ideális és a létbe vetett, valóságos emberi egyed között. Ez nem egyszerű formállogikai probléma, mert ha Szolovjov nem tud kilépni abból az ördögi körből, amit panteizmusának tisztázatlansága okoz, akkor az ideális ember is saját tökéletességének rabja marad, a valóságos ember nem találja meg a hozzá visszavezető utat. Szolovjov meglátásunk szerint ezt a visszajutást több úton (teokrácia, a szeretet etikai intellektualizmusa, eszkatológia) is megkísérelte, végleges megnyugtató megoldásra csak utolsó művében talált. Ennek ellenére antropocentrikus szemlélete Szolovjov történetbölcseletének olyan sajátos színezetű és tartalmú optimizmust kölcsönöz, amely a korabeli filozófia élvonalába emelte.

Az ideális ember a valóságban emberi személyiségként, énként jelentkezik, akinek legfőbb jellemzője a „negatív feltétlenség”, vagyis az a vonása, hogy nem akar és nem is tud megelégedni semmilyen korlátozott, véges tartalommal, az abszolútra vágyik. A másik alapvető vonása, hogy erőszak hatása alatt sem hajlandó semmilyen általánosnak, elvont elvnek (negatív feltétlenség) alárendelődni vagy abban feloldódni – ebben többek között individualizmusa akadályozza, mely esetenként egoizmusba vált át. Ám ez az egoizmus más minőségként áll elő, ha a pozitív feltétlenség, Istenen belüli létteljesség a tét. Az egoista öntételezése ekkor sem illan el, sőt az individuális én tételezése még erőteljesebb kíváncsisággal jelentkezik, csakhogy ekkor individualizmusának van alternatívája, mégpedig az Istenben való tökéletes élet; hiszen az univerzális, organikus egységben részesedhet. Ehhez

³²³ „Az ember adott valóságának keretei között csak a természet része, ám folyamatosan és következetesen hágja át ezeket a kereteket; a maga szellemi gyümölcsei – a vallás és a tudomány, az erkölcs és a művészet – folytán a természet általános tudatának központjaként, világlélekként, az abszolút mindenegység megvalósuló potenciájaként mutatkozik meg, következésképp, felette csak maga ez a maga tökéletes aktusában vagy örök létében vett Abszolútum, vagyis Isten állhat.” V. Szolovjov: Szmiszl Ijubvi // Szobranije szocsinyenij V. Sz. Szolovjova VII. Brüsszel, 1966, 14.

az állapothoz megint egy hosszadalmas folyamat révén juthat csak el az ember, amit már a szó szoros értelmében vett történelmi folyamatnak nevez a bölcslő.

Az ember kezdetben elutasítja, hogy aktív közreműködés nélkül legyen részese Istennek, inkább a természet felé fordul, melynek rabjává válik – adott esetben önnön vadállati természetének rabjává. Az öntételező, egoista akarat a társadalomban mint a létért folyó küzdelem nyilvánul meg, amely szakadatlan szenvedéssel és a kilátástalanság érzetével jár együtt, amit szeretne minden egyes emberi lény kiküszöbölni. Erre azonban nemcsak egyéni, hanem társadalmi keretek között is törekedni kell, annál is inkább, mivel az ember szellemi és eszes lény, ezért az egyéni boldogulás mellett lehetősége van a kollektív üdvözülésre is. Ehhez azonban meg kell haladnia a rosszat és azt a tökéletességihiányt (*privatio boni*), ami a reális világ dolgait egyelőre jellemzi. A tudomány, a művészetek, a társadalmi intézmények által indulhat el az ember ezen az úton, sőt Szolovjov meglátása szerint minden feltétel adott ahhoz, hogy Isten országát itt e földön valósítsa meg. Ennek eszköze a szabad teokrácia, az a szolovjovi tan, ami a Sophia közvetítette isteni elv gyakorlati megvalósításának feltételeit és módozatait foglalja össze. Az organikus szemléletmód, a filozófiai szintézis a teokrácia eszméjének is fontos követelménye maradt, hiszen csak olyan társadalom lehet tökéletes és méltó az isteni elv teljes befogadására, amelyben az erkölcsi hatalmat képviselő egyház, az államiság elvét megtestesítő cár, a jövőt ismerő próféták és a gazdasági szférát optimalizáló zemsztvo kölcsönhatása érvényesülhet.

A tökéletes társadalmi berendezkedés körvonalazásakor Szolovjov érinti az individuum és a társadalom közötti kapcsolat kérdését. Alapvetően a személyiség helyének kijelölése képezi azt a problémát, melyet Szolovjov élete végén már rendszerszervező elemként szerepeltetett. A társadalmat lényegében a személyiség meghosszabbításának tekintette, ugyanis az arisztotelészi *zoon politikon* felfogás értelmében az embert maga is társadalmi, pontosabban közösségi szerepre rendelt személyiségként aposztrofálta. A szlavofilek szobornosztj-elvének történelmi aspektust fog kölcsönözni, s a személyiségnek a történelemben a dinamizmus, a társadalomnak pedig a fenntartó, statikus jellegét hangsúlyozza. Ez természetesen vezet konfliktushoz, mivel az ember nem élheti meg teljes szabadságát, a társadalom mintegy korlátozza a személyiséget. Szolovjov nem is oldotta fel ezt a feszültséget, hanem mintegy dialektikus ellentétpárként a történelmi folyamat indukáló erejeként szerepeltette. Mindkettőnek megvan a maga rendeltetése, hasonlóan a nietzschei Dionüszosz-Apollón ellentétpárhoz. Az *Opravdanyije dobra*-ban Szolovjov már egyértelműen a személyiség prioritását hangsúlyozta, s ez a szemléleti komponens egyre erősebbé vált életének utolsó évtizedében. „...minden ember lévén, hogy erkölcsi lény vagy

személy, ezért társadalmi hasznosságára való tekintet nélkül feltétlen méltósággal és a léthez, valamint pozitív erőinek szabad kifejtésére való feltétlen joggal bír. Ebből egyenesen következik, hogy semelyik ember semmilyen körülmények között és semmilyen oknál fogva nem tekinthető bármiféle mellékes célok érdekében felhasználandó puszta eszközhöz – nem lehet sem egy másik ember, sem egy egész osztály, sem az úgynevezett közjó, vagyis az emberek többségének javát szolgáló egyszerű eszköz vagy instrumentum.”³²⁴ Semmiféle társadalmi egység vagy intézmény nem nyomhatja el erőszakkal egyetlen tagját sem.

Ebből a szempontból igen fontos kérdésnek tekintjük, hogy miként értékeli Szolovjov a történelem folyamán jelentkező társadalmi intézményeket, azon belül is az államot, melynek szerepét a XIX. században többen is (például Proudhon, Bakunyin, L. Tolsztoj) megkérdőjelezték. Szolovjov a jogtudat és az állam feladata kapcsán eléggé elavult nézetet képviselt, amely a régi szlavofil hagyományokra vezethető vissza (s amelyet maguk a nyugatosok sem vetettek el teljesen). Eszerint minden törvény egyfajta külső kényszerként jelentkezik, az embert és a társadalmat koordináló belső elv nem a törvény, a jog, hanem a morál. A szlavofilek organikus társadalomfelfogása a szabadság, a bizalom és mindenekelőtt a szeretet elvére épült. Ezt a hagyományt folytatta maga Szolovjov is, aki a jogot „a minimális jó kényszerű megvalósítása eszközeként” határozta meg. Szerinte a törvénynek csak átmeneti szerepe lehet, ahhoz kell, hogy a rossz ne uralhassa a világot, ne változtathassa pokollá a földi életet. A törvény és a jog a szókratészi daimonionhoz válik hasonlatossá, aki szintén csak tilt, így pozitív életelvekkel sem ruházza fel az embert. Az állam feladata ezáltal erőteljesen leszűkül, egyrészt közösségbe fogja az embereket (de csak a közösségi elv minimumára szorítkozik), másrészt megvédelmezi őket a külső és a belső rossztól. Az állam példát mutathat a gyengék, az elesettek iránti szánalomból, ám a világot átformálni nem az államon keresztül ildomos. Ehelyett Szolovjov a szobornoszty elv alkalmazásában látta a kiutat, melyet mint láthattuk, igyekezett a történelmi keretekre alkalmazni. A századforduló történései (főként az 1905-ös forradalom) azonban megmutatták, hogy a szolovjovi elképzelések közelebb álltak az utópikus szemlélethez, mint a realitásokhoz. Ennek súlyos következményeit Kisztyakovszkij a Vehiben már egyértelműen a stabil jogtudat hiányában látta, amit az orosz fejlődés egyik legsúlyosabb tehertételének tekintett.³²⁵

Szolovjov az orosz értelmiségi hagyománynak megfelelően elvetette a polgári társadalmak „kispolgári” jellegét, az individualizmust sajátosan abszolutizáló utilitarizmust és a személyes érdekeket az osztályérdekeknek alávető szocialista tant. Ehelyett új erkölcsi

³²⁴ V. Sz. Szolovjov: *Opravdanyije dobra* // Szobranijje szocsinyenyij V. Szolovjova VIII. Brüsszel, 1966, 296.

³²⁵ Bogdan Kisztyakovszkij: *A jog védelmében* // Az orosz forradalom démonai Bp., 1990, 124.

imperatívusz megalkotására szólított fel – a vlagyimiri és nagy péteri hagyományok mentén. Az egyén jogát nem tartotta nemzeti érdekbe ütközőnek, a kettő összhangját szorgalmazta, egyúttal óvott a „zoomorf nacionalizmus”-tól és a kozmopolitizmustól (mindkettőt egyoldalúnak és életidegennek ítélte). Ehelyett az orosz nép rendeltetése, világtörténelmi szerepe mellett állt ki. Bár az orosz nép messianisztikus attitűdjét megfellebbezhetetlen attribútumnak tartotta, mégsem hallgatta el, hogy az orosz népnek ehhez a feladathoz még fel kell nőnie³²⁶.

Szolovjov az orosz nép univerzális feladatának felvázolásakor számot vetett a keleti és az európai civilizációval, s publicisztikai írásaiban részletesen elemezte Oroszországnak a Nyugathoz való viszonyát. Áttekintésünkben arra kívánjuk ráirányítani a figyelmet, hogy Szolovjov mennyire alárendelt minden történeti szempontot és tényt a mindenegység univerzális követelményének, ami éles megfigyeléseinek ellenére is az 1880-as években az utópizmus csapdájába kergette.

Mint korábban már láthattuk Szolovjov a *Filoszofszkije nacsala celnogo znanyija* című írásában³²⁷ történetbölcseleti keretbe ágyazva vázolta fel a nyugati civilizáció problémáinak hátterét. Eszerint az emberiség mint eleven organizmus három fejlődési fázisra tagolódó immanens változáson megy keresztül. Az első szakaszt a részek öntudatlan összessége jellemzi, az emberi lét ezen ősi időszakában a teológia, a filozófia és a tudományok még nem váltak szét. A második szakaszban az egyes részek már elkülönülnek, önállóságuk fenntartásáért küzdenek. Ez a kereszténység kora, amikor az egyház, a „sacrum” különválik az államtól és a gazdaságtól mint „profanumtól”. Ez a szétválás másképp megy végbe Keleten (ahol az erős állam maga alá tudta gyűrni az egyházat) és másképp Nyugaton (ahol az egyház képviselte – amíg tudta – az egység elvét). Nyugaton a „profán” szféra politikai, gazdasági és társadalmi rendre bomlott, az újkorban pedig az egyház és állam korábbi kapcsolata szűnt meg. A szekularizáció során az állam az egyházzal szemben a polgárságban lelt támaszra, amely megteremtette a polgári államokat. Ám ahelyett, hogy a történelmet beteljesítették volna, osztályokra, illetve személyekre, „atomokra” hullottak szét, kiváltva ezzel az egyén egoizmusát, szabadosságát. Az egoizmus társadalmi ellenhatásaképp született meg a

³²⁶ A tisztánlátás érdekében meg kell említeni, hogy az orosz nép messianisztikus feladatát illetően egy alkalommal Szolovjovban kételyek merültek fel. Az 1891. évi éhínség idején a filozófus döbbenet tapasztalta, hogy emberek ezrei halnak éhen a szolidaritás hiánya és a szervezés hiányosságai folytán. Ekkor feltette magában azt a kérdést, hogy vajon a saját társadalmát ilyen helyzetbe hozó orosz nép képes-e az univerzális feladat végrehajtására. Bár ez a tapasztalat is hozzájárult ahhoz, hogy élete utolsó éveiben újragondolja elméleti bölcseletét, ám eszkatologikus következtetései idején sem távolodott el az orosz nép messianisztikus küldetésébe vetett hitétől. Ezt igazolja többek között az a bölcseleti gondolat is, miszerint az Antikrisztust először János sztarec leplezi le, ezért ő indítja el a metatörténelembe vezető úton az emberiséget.

³²⁷ VI Szolovjov: *Filoszofszkije nacsala celnogo znanyija* // Szobranijje szocsinyenij VI. Szolovjova I., Brüsszel, 1966,

szocializmus eszméje³²⁸, tudományos és filozófiai téren pedig a relativizmust meghaladni szándékozó pozitívizmus. Szolovjov szerint a Nyugat erejéből csak eddig futotta, viszont a fejlődés belső törvényszerűsége és logikája azt diktálja, hogy az emberiség nem érheti be ennyivel. Kell, hogy legyen egy a részeken túlmutató rendező elv, mely az egység irányába mutat. Ha nem így lenne – érvel Szolovjov –, akkor a metafizikaellenességet hirdető pozitívizmus időszakában már megszűnt volna a filozófia, a teológia, a misztika és a művészet, amiben az állam és az egyház is érdekelt volt. De honnan vehető ez az organizáló elv, amely a harmadik korszak vezérelvéül szolgálhat? Az emberben nincs meg, mert akkor nem keresné, nem tudná elveszíteni. A külvilágban, a természetben sem lehet, mivel ennek épp az az ember a legmagasabbrendű képződménye, aki ezt az elvet nélkülözi. Következésképp csakis az emberen és a természetén kívüli, magasabbrendű isteni szférában lelhető fel, csak a kinyilatkoztatás által, egy közvetítő nép segítségével adatik meg. Átala teljesebben be a történelem, születhet meg az egységes, összemberi organizmus.

Szolovjov I. Kirejevskij és A. Homjakov nyomán a Nyugat válságát a vallási érzület, a vallásos gondolkodás elerőtlenedésére (elvonat elvek, pozitívizmus, ateizmus) vezette vissza. De az „embertelen Isten”³²⁹ fémjelezte Keletet sem tartotta alkalmasnak az egyetemes szintézis megteremtésére. „Amennyiben a személyes tudatot egy felettébb szegényes és kizárólagos vallási elv feltétlenül maga alá rendeli, amennyiben az ember magát a vak, értelmetlen önkény szerint eljáró istenség jelentéktelen eszközeként szolgáltatja ki, akkor érthető, hogy az ilyen emberből nem válhat sem nagyformátumú politikus, sem kiváló tudós vagy filozófus, sem zseniális művész, legfeljebb megszállott fanatikus, amilyenek a muszlimok legkiválóbb képviselői.”³³⁰

Szolovjov a két elvet szintetizáló felfogásban vélte megtalálni a kiutat, e tekintetben a schopenhaueri és hartmanni gondolatokat kezdetben ígéretesnek tartotta, ám behatóbb vizsgálatuk során arra a következtetésre jutott, hogy ezek a bölcselők képtelennek bizonyultak egy organikus szellemi – a filozófiát, a teológiát és a tudományt magában egyesítő – szintézis megteremtésére, ezért a Kelet felé fordulásban próbálták kárpótolni az európai civilizációt. A határozott irányú, konkrét végcél felé tartó történelmi fejlődés betetőzője egy olyan harmadik erő lehet, amely új kulturális formákat teremti, a korábban egymástól elkülönülő elemeket egy

³²⁸ Szolovjov ekkor még nem ismerte alaposan a marxi tanokat, szocializmuson többnyire „utópista szocializmust” értett, s az 1860-as évek orosz forradalmárait is e nézetek képviselőinek tartotta. Szergej Averincev: Vlagyimir Szolovjov, Novij mir 1989/1. A marxizmus behatóbb ismeretéről majd csak az *Igyeje szverhcseloveka* című írásában ad számot.

³²⁹ „... ha a muszlim Kelet, miként láttuk, teljesen megsemmisíti az embert, s csak az *embertelen istent* szentesíti, úgy a Nyugati civilizáció mindenekelőtt az *istentelen ember* kizárólagos szentesítésére törekszik ...” VI Szolovjov: Tri szili // Szobranijje szocsinyenij VI. Szolovjova I., Brüsszel, 1966, 230.

³³⁰ VI Szolovjov: Tri szili // Szobranijje szocsinyenij VI. Szolovjova I., Brüsszel, 1966, 236.

feltétlen elv által biztosított abszolút tartalom révén szellemmel itatja át. A kinyilatkoztatott igazságot egy közvetítő nép közli az emberiséggel, hogy ezáltal az élettelen emberiséget az örök isteni elvvel egyesítse. Ez látszólag emberfeletti, mondhatni népfelleti képességeket igényel, de Szolovjov ezt határozottan cáfolja. „Az ilyen népnek nincs szüksége semmilyen sajátos kiváltságra, semmilyen speciális erőre vagy külső adottságra, mert nem önmagából hat, nem saját lényegét teljesíti be. A harmadik, isteni erőt hordozó néppel szemben egyetlen elvárás fogalmazódik meg: legyen mentes mindenféle korlátoltságtól és egyoldalúságtól, emelkedjen felül szűkös, egyéni érdekeken, és ne ragadjon le véglegesen a tevékenység és tudás valamely egyedi, alacsonyabb szférájánál. Emellett tanúsítson közönyt az egész, kicsinyes érdekektől átjárt étellel szemben, viszont járja át teljesen a magasabbrendű világ pozitív valóságába vetett hit, és viseltessen kellő alázattal a magasabbrendű világgal szemben.”³³¹ Ez a nép szerint csak a szlávság köréből kerülhet ki, azon belül is csak az orosz népet találta Szolovjov alkalmasnak erre a közvetítő funkcióra. Joggal vetődhet fel a kérdés, hogy más népek a fenti kritériumoknak miért nem felelnek meg. A kérdés annál is helytállóbb, hiszen Szolovjov épp a nemzeti elfogultság kapcsán bírálta az *Oroszország és Európa* szerzőjét, Danyiljevskijt. Túlzottan elfogult volt ahhoz, hogy ne térjen ki a válasz elől, csak később, a *La Russie et l' Eglise* című művében szolgált relevánsabb, de továbbra is sematikus magyarázattal. „Az orosz nép mélyen vallásos és monarchikus alkata, egyes múltbéli prófétikus jegyei, Impériumának nagysága és összetettsége, az orosz lélek hatalmas, nyílt ereje, illetve az aktuális létének szegényességével és ürességével szembeni kontraszt nyilvánvalóan bizonyítéka Oroszország történelmi rendeltetésének, vagyis annak, hogy az egyetemes egyház számára biztosítsa a politikai hatalmat, hogy megmentse és újjáalkossa Európát.”³³²

A reményteljes jövőkép azonban Szolovjovnál a jelen mélyreható kritikájával párosult: Oroszország mindaddig nem töltheti be a feladatát, amíg a társadalmi tudat ki nem formálódik, míg a társadalom rá nem eszmél feladata súlyára. Ebben „a majom képét és hasonlatosságát” viselő intelligenciára (is) komoly és gyötrelmes feladat vár, vissza kell helyezni „önmagunkba az orosz népi karaktert, fel kell hagynunk a mindenféle korlátolt, jelentéktelen ideálocskákból való bálványteremtéssel, közömbösebbekké kell válnunk ezen élet korlátolt érdekeivel szemben, szabadon és értelmesen kell hinnünk a másik, magasabbrendű valóságban.”³³³ Tudatosítania kell az értelmiségnek, hogy ez nem szándék

³³¹ VI Szolovjov: Tri szili // Szobranijje szocsinyenij VI. Szolovjova I., Brüsszel, 1966, 238.

³³² Spengler *A Nyugat alkonyában* hasonló népkarakterológiával élt, midőn az oroszokat eredendően metafizikai szemléletűek tartotta. Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya* II. Bp., 1994, 416-418.

³³³ VI Szolovjov: Tri szili // Szobranijje szocsinyenij VI. Szolovjova I., Brüsszel, 1966, 239.

kérdése, nem a pusztán véletlen adománya, hanem szükségszerű következmény. Szolovjov ebben a kérdésben is jelentősen eltért a szlavofil hagyománytól, voltaképpen meghaladta azt. Ugyanis az orosz nép részeként az intelligencia nem egy specifikus, sajátosan nemzeti feladatot hajt végre, hanem univerzális összemberi célokat teljesít be. Azaz midőn Szolovjov továbbvitte a szlavofil gondolatokat, nem sajátosan orosz, hanem összemberi célokat szolgáló messianizmust hirdetett.

Ha Szolovjovnak politikai téren a (szlavofil) nemzeti eszmétől az univerzalizmus felé történő nyitását elemezzük, akkor a mindenegység alapkövetelménye mellett a következő szempontokra kell figyelemmel lennünk. A Dosztojevszkijel folytatott viták, a *Puskin beszéd*, az Optyina pusztinybe tett közös utazás, a *Karamazov testvérek* mind a szolovjovi teokratikus elképzelések igazolásának tűntek. A *három emlékbeszéd* még ezt, a II. Sándor korára oly jellemző nemzeti nekibuzdulás, a szellemi újjászületés eszméjét tükrözi³³⁴. Az 1870-es években a korábbi nemzeti kataklizmák – melyek nélkülözhetetlen, történelemformáló szerepét Szolovjov több ízben is hangsúlyozta – hatására Oroszországban reformok sora következett, ami a nemzeti mozgalom és vallásos érzület megelevenedését hozta magával. Az önmagára talált ország a hatalmi porondon a népek felszabadítójaként kívánt újból fellépni, ez számos kortárs gondolkodót juttatott téves következtetésekre. A szlavofilek újabb nemzedéke már nemcsak bírálta a nyugati kultúrát és civilizációt, hanem el is utasította mint az „euklidészi ész” termékét. Ezzel szemben Szolovjov kiállt a Nyugat történelemformáló értékei mellett, az orosz nemzeti kérdés alapos és sokoldalú elemzésével pedig magára haragította addigi szimpatizánsait, a szlavofileket.

A *Velikij szpor i hrisztijanszkaja polityikában* kezdetben olyan, a szlavofilek által üdvözölt gondolatok jelentek meg, melyek Oroszország történelmi rendeltetése felől hivatottak tisztázni az igaz vallás és a társadalom viszonyát. A *bizantinizmus és az orosz óhitűség* című fejezetben azonban Szolovjov az egyoldalú szlavofil szemlélet veszélyeire figyelmeztetett, eszerint a vallás dogmatikus szemlélete megfosztja az egyházat az egyik legfőbb vonásától az életszerűségétől, s bizantinizmushoz vezet, ami „... az Egyház örök és lényegi formáinak összekeverése az időlegessel és véletlenszerűvel, az egyetemes hagyomány összekeverése a helyivel.”³³⁵ A nemzeti hagyományoknak misztifikálása, a kereszténység terjesztése ürügyén más népekre történő ráerőltetése ellentétes a kereszténység világtörténeti

³³⁴ Vö. „... a nemzeti önzés és kizárólagosság gyenge az orosz népben. [...] tudatában van bűnösségének, képtelen rá, hogy a törvény és a jog szintjére emelje tökéletlenségét és belenyugodjon ...” vagy „A Gondviselés Oroszországot kezdetől fogva a nemkeresztény Kelet és a kereszténység nyugati formája közé állította: a mohamedanizmus és a latinság közé.” Vlagyimir Szolovjov: *Három emlékbeszéd Dosztojevszkijről* // *Az orosz vallásbölcselet virágkora I.*, Bp. 1988, 115., 129. (Baán István ford.)

³³⁵ VI. Szolovjov: *A bizantinizmus és az orosz óhitűség* // *Aetas* 1998/1., (Sisák Gábor ford.)

szerepével, egyetemes feladatával, ezért a partikularizmusba való belefeldkezés eleve kudarcra van ítélve. Szolovjov úgy vélte, hogy Oroszország még időben felismerheti a Bizáncot romlásba döntő téveszmét. Ha még azt is tudatosítja, hogy „minden népnek, minden történésnek megvan a maga külön része a közös ügyből, a közös feladat egy sajátos oldalának kimunkálásával van elfoglalva”, azaz „Isten ügyének megvalósításához *munkamegosztásra és a munkát végzők egyetértésére* van szükség.”³³⁶, akkor Oroszország igazi ortodox-katolikus állammá válva beteljesítheti az igaz keresztény állam feladatát.

Ezen gondolatok mentén Szolovjov a posztszlavofilizmus álláspontjától egyre távolabbra került, amire személyes élettapasztalatai is ösztönözték. 1881-ben a II. Sándor cár elleni merényletet követően a keresztény etika alapján kérte az új uralkodót, hogy kegyelmezzon meg a gyilkosoknak. Ezt az udvar azzal „viszonozta”, hogy eltiltották a nyilvános előadásoktól, nem sokkal ezután Szolovjov jobbnak látta, ha az egyetemi katedrától is megválik. Ekkortól kezdve „olyan zárándokhoz hasonlítható, akit a vándorló Oroszország teremtett, s aki a mennyei Jeruzsálem keresése közben a föld mérhetetlen távolságait járja be, de hosszú ideig sohasem tartózkodik földi lakóhelyen.”³³⁷ Az 1880-as évek elején írt műveivel a Szinódus haragját is magára vonta, amit a katolikusok iránti lelkesedésével csak tovább növelt. Idővel, az 1880-as évek közepétől figyelme az oroszországi gazdasági és társadalmi viszonyok felé fordult, éles hangú vitákat folytatott a „nemzeti” irány képviselőivel – modernizációt, reformokat követelt a Nyugattal, Európával való egyetemes (ortodox, katolikus) összefogás jegyében.

A *Nacionalnij voprosz v Rosszii* című művének első kiadásához írt előszavában üdvös nemzeti politikaként csak azt tartotta elfogadhatónak, amely erkölcsi célokat követ, amely a nemzetet az egyetemes egész részének tekinti. Mindez csak az erkölcsi tudat elmélyítése révén, akár a nemzeti érdekek bizonyos fokú feladása árán érhető el. Erre az orosz történelemből két példát hozott fel, a varégok behívását és Nagy Péter reformjait. Meglátása szerint a nemzeti érdekek érvényesülését a leggyakrabban a nemzeti egoizmusból fakadó álpatriótizmus³³⁸ akadályozta, ellene küzdeni nehéz, mert a haza- és népszerűt álcájába bújzik. Ez az oka a „Szent Oroszország” eszme kudarcának is, hiszen az álpatrióták és a vallásosságot haszonelvűen gyakorlók a nyugati szláv népekkel való egyesülést, ezáltal a szláv világ összefogását akadályozzák. A nemzeti elkülönülést szorgalmazók elleni küzdelem első és legfontosabb lépése a jobbágyfelszabadításhoz mérhető, jelentős lépést követel meg,

³³⁶ Uo.

³³⁷ Török Endre: A vándorló Oroszország filozófusa // VI. Szolovjov: Az Antikrisztus története, Bp., 1993, 147.

³³⁸ Szolovjov félreértésre okot adó kedvenc szófordulata volt, hogy „a patrióta és az idióta rímel egymásra”.

konkrétan Oroszország lelki felszabadítását. Ez egyet jelent a nyugat-ellenesség és a Nyugaton-kívüliség eszméjének felszámolásával. „Az érdekpolitika, a saját gazdagodásunkra és megerősödésünkre való törekvés a természeti ember sajátossága – ez pogány dolog, és ezen az alapon a keresztény népek a pogánysághoz térnek vissza.”³³⁹ ... „Nem áll módunkban, hogy más népekkel kötelességük teljesítésére bírjunk, ám a sajátunkat be tudjuk és be is kell teljesítenünk – ezzel a közös, egyetemes ügyet is szolgáljuk, mert ebben a közös ügyben minden történelmi nép a maga sajátos történelmi jellege és helye révén egyéni szolgálatot végez. Mondhatjuk, hogy ezt a szolgálatot történelmük kikerülhetetlen nagy horderejű létkérdések formájában erőszakolja rá a népre. De abba a kísértésbe eshet, hogy ezeket a kérdéseket nem a lelkiismeret, hanem a kapzsi és hiú számítás alapján oldja meg. Ebben rejlik a legnagyobb veszély, az igazi patriotizmus feladata hogy ettől megóvjon.”³⁴⁰

A nagy horderejű történelmi kérdések Oroszországtól is kikövetelték – érvel a továbbiakban Szolovjov –, hogy felismerve a szláv törzseknek a belviszályokra való hajlamát, a nemzeti érdekeik bizonyos fokú háttérbe szorításával az egyetemes emberi érdekeket szolgálja. Így a varégoknak való engedelmesség révén képesnek bizonyult Európa és Ázsia közt azt az országot felépíteni és felvirágoztatni, amely a kereszténység terjesztésére hivatott. Csakhogy ehhez civilizációra, tudásra is szükség volt, amit újfent külhonból, Európából kellett elsajátítani. Ezt a folyamatot Nagy Péter kezdte meg, akinek igazi érdemét Szolovjov abban látta, hogy Oroszország szellemi nagyságát a felszínre tudta hozni, noha nem ő teremtette Puskind, Glinkát, Gogolt stb., de tevékenységük feltételeit már ő teremtette meg.³⁴¹ Mindebből egyértelműen kiviláglik Szolovjov Európa iránti megbecsülése, sajátos rajongása, ezért fel is használt minden eshetőséget, hogy az antikrisztusi Európát világosan elválassa az igaztól. Mind a keleti, mind a nyugati egyházat vétkesnek tekintette abban, hogy a schisma és a reformáció idején nem voltak képesek igaz keresztényként cselekedni, ehelyett hagyták erőre kapni az Antikrisztust. Emiatt Európa, a katolikus egyház sorvadásnak indult, ám a gyógyításban a szlávság is szerepet vállalhat. Ehhez egy erkölcsileg megalapozott bel- és külpolitikát folytató, a szlávságot lelkiismereti tisztasággal összefogni és egybetartani Oroszországra van szükség.³⁴²

³³⁹ A nemzeti kérdés Oroszországban (Első kiadás) // VI. Szolovjov: Lityerturnaja krytyika, Moszkva, 1990,

³⁴⁰ Uo.

³⁴¹ Uo.

³⁴² „... amíg Oroszországban hamis politikai elgondolásokból adódóan tovább folyik a határvidékek erőszakos russzifikálása, amíg másfelől orosz állampolgárok milliói fognak kényszerűségből más népektől elszigetelődni, s válnak a feudális jog új változatának alávetettjeivé, amíg a büntető fenyítés rendszere a vallási meggyőződésre, a kényszerű cenzúra rendszere a vallási gondolkodásra nehezedik, addig Oroszország minden dolgában erkölcsileg korlátolt, lelkileg bémúlt marad, s a sikertelenségen kívül semmit sem tapasztalhat.” VI. Szolovjov: Oroszország bűnei // Novij mir 1989/1.

Figyelemre méltó tény, hogy amikor Szolovjov Oroszországról beszél, akkor ezen az orosz nép mellett azt a történeti-politikai államot is érti, amelynek az a kötelessége, hogy elhárítsa az akadályokat a szláv, az orosz nép útjából³⁴³. Vagyis nem egy idealizált, misztikus államfelfogásra alapozza teokratikus államát, amiben az állam sajátos szolovjovi evolúcióját véljük felfedezni. (Erre részletesebben a teokráciával foglalkozó fejezetünkben térünk ki.) Csakhogy Oroszország továbbra is (1880-as évek) tévúton jár, nem képes megoldani a parasztság gondjait, miközben erőlteti az obszcina rendszerét, nem hagy fel az erőszakos russzifikálással³⁴⁴, a tudományos élet képviselőit sem teszi érdekeltté a kutatásban (ld. 1884-es rendelet, mely az egyetemeket megfosztotta az autonómiájuktól).

Szolovjov a fenti teendők valóra váltásában többek között a filozófia szemléletformáló funkciójára apellált, ezért elengedhetetlennek tartotta, hogy az orosz bölcsélet helyzetét is kritikai vizsgálatnak vesse alá. Meglátása szerint az orosz gondolkodás kezdetben csak a Nyugat eredményeinek többnyire kritikátlan átvételében jeleskedett, majd kiszolgáltatta magát a materializmusnak és a francia pozitivizmusnak, ami újfent meggátolta az önálló gondolkodást, idővel pedig a szélsőséges szkepticizmus és miszticizmus áldozatául esett. De mindez nem lehet magyarázat a danyiljevskiji álláspontra, mely szerint Oroszország sajátos, Európán kívüli kultúrával rendelkezik. Szolovjov ellenérve arra épült, hogy az orosz irodalom egyike az európai irodalomnak, ugyanígy az orosz nemzet is egyike kell, hogy legyen Európa nemzeteknek. Ebből arra a következtetésre jutott, hogy Oroszország csak az Európával való belső és külső kapcsolata révén tudott eddig is jelentőset alkotni, ezért bűn attól eltávolodni, de tekintettel kell lenni az eredeti nemzeti értékekre, Oroszország egyetemes feladataira is.³⁴⁵

A *Nacionalnij voprosz v Rosszii* második kiadásának új tanulmányaiban még határozottabban állt ki Nagy Péter vívmányai mellett, s hogy érveinek nagyobb nyomatékot adjon kimutatta, hogy Péter tevékenysége egyáltalán nem újkeletű az orosz történelemben, voltaképpen a Kijevi Rusz azon hagyományait folytatta, amelyek a mongol uralom és az országegyesítés során megszakadtak. Az eredeti hagyományt még Szent Vlagyimir alapozta meg a kereszténység felvételével és terjesztésével, csakhogy ez az államépítés moszkvai periódusában részben feledésbe merült, részben pedig el is távolodtak attól a „Moszkva harmadik Róma” elmélet okozta „bizánciasodás” következtében. Ez nem maradhatott következmények nélkül, Oroszország a világtól, Európától és a kereszténységtől való

³⁴³ VI. Szolovjov: Miért hagytuk el az orosz utat, és hogyan térhetnénk vissza rá? // Vlagyimir Szolovjov: Az orosz eszme. // Valóság 1989/7.

³⁴⁴ A russzifikálás veszélyeire már a kortárs K. Leontyev is felhívta a figyelmet. A. Janov: Az orosz eszme és a 2000. év // 2000, 1989/ december.

³⁴⁵ Szolovjov koherens Európa-szemlélete abban is kifejeződött, hogy írásai most már a többnyire a liberális szemléletű, européer Vesztnyik Jevropi című folyóiratban jelentek meg.

eltávolodása miatt egyre inkább szellemi terméketlenségre ítéltetett, s hosszú idő múltán csak Nagy Péter volt képes korrigálni az eddigi utat. Felismerte, hogy minden nép két lehetőség közül választhat: vagy az önelégültség, a tespedtség és a halál „pogány” útját, vagy az „öntudat, a tökéletesedés és az élet” útját járja. Ez utóbbit választva I. Péternek sikerült Oroszországot a környező népekkel egyenrangúvá tenni. Azokat pedig, akik a nyilvánvaló tények ellenére elutasítják ezt az utat (pl. a szlavofileket), Szolovjov tévelygőknek, a keresztény utat elhagyóknak tekintette. A feudális értékrendhez ragaszkodókat olyan bálványimádóknak nevezte, akik az eszmék oltárán áldozzák fel az egyéniséget. A „népimádókról” sincs jobb véleménnyel, mivel a népi életvitel, a népiség általánossá tételeével a társadalmat kollektív parasztsággá kívánják transzformálni (pl. Lev Tolsztoj). Végző összegzésében Szolovjov azt emelte ki, hogy a másolás, a kritikátlan átvétel ugyanúgy nem lehet megoldás, ehelyett külső és belső társadalmi munkamegosztásra van szükség.

Szolovjovnak a történelemről, Európáról, Oroszországról vallott gondolatai, szenvedélyes tervei-illúziói elválaszthatatlanok az immanens valóságtól. Ragaszkodott a praxishoz „... Az idő nem arra érett meg, hogy elszakadjunk a világtól, hanem hogy a világba menjünk megreformálni azt.”³⁴⁶ Azzal azonban Szolovjov nem számolt, hogy a túlságosan is vonzó „spiritualista perszonalizmus” hozzásegítheti-e az egyre jobban konceptualista-analitikus szemléletűvé váló társadalmat a szociális és politikai élet gyakorlati kérdéseinek megoldásához?³⁴⁷

Ekkor még Szolovjov majd minden művében a filozófia élet-szerűségét hirdette, mégpedig abból a megfontolásból, hogy beláttassa, arra van szükség, hogy az ember a gyakorlati létfeltételeit addig optimalizálja, míg a mindenegység létre nem jön. Történetfilozófiai eszméi ezáltal szinte törvényszerű módon terelődtek közösségi-társadalmi, illetve utópikus síkra³⁴⁸. Történetbölcseleti rendszere az 1880-as évekre formálódott ki, ekkor már a megfogalmazódott benne az egyetemes teokrácia gondolata is. Munkássága utolsó korszakát leszámítva a teokratikus álom vezérmotívumként vonult végig művein, ezek közül az alábbiakban tárgyalta rendszerezetten ezt a problémát: *Tri szili, Isztorija is budusnoszty teokratyii, Rosszija i vszelenszkaja cerkov*.

Az egyetemes teokrácia eszméje

A teokrácia szükségességét első ízben a *Filoszofszkije nacsala celnogo znanyija* című írásában említette. A „szabad teokrácia” fogalma ekkor még olyan tökéletes társadalmat

³⁴⁶ Idézi Török Endre: A vándorló Oroszország filozófusa // VI. Szolovjov: Az Antikrisztus története, Bp., 1993, 153,

³⁴⁷ Swiderski: A folytonosság válsága // Világosság 1992/7,

³⁴⁸ L. I. Novikova – I. Ny. Szizemszkaja: Russzkaja filozofija isztorii, M. 1999, 267.

jelentett, amelyet szembeállított a modern, elidegenedő társadalmakkal. A szabad teozófia és a szabad teurgia mellett a vallási teljesség harmadik elemének a szabad teokráciát tekintette, melyben „... a szellemi társadalom vagy egyház szabad belső szövetséget alkot a politikai és gazdasági társadalommal, amellyel egységes organizmust hoz létre.”³⁴⁹ Figyelemre méltó, hogy az Egyház Szolovjov ekkori felfogásában még nem avatkozik be az állami és a gazdasági ügyekbe, csak kijelöli a szükséges „cél”, és ennek megvalósításához „feltétlen normát” rendel. Ez a felvetés az állami és lelki hatalom közötti szimfónia bizánci eredetű eszméjére emlékeztet.³⁵⁰

Szolovjov később kiterjesztette az Egyház hatáskörét, egyúttal az emberi felelősség kérdését állította a középpontba. „... Isten országa, mely az örök isteni eszmében („az égben”) már megvalósult, s amely potenciálisan természetünknek is sajátja, egyúttal arra vár, hogy valamiképp mi is *megvalósítsuk* azt, vagy általunk *valósuljon meg*. Ebből a szempontból ez a mi *ügyünk*, a mi végrehajtandó *feladatunk*. Ezt az ügyet és ezt a feladatot nem korlátozhatja az sem, hogy az egyes személyek egymástól individuális tekintetben elkülönülnek. Az ember társas lény, életének legfőbb dolga, erőfeszítéseinek végső célja nem személyes sorsában, hanem az egész emberiség társadalmi sorsában rejlik.”³⁵¹ Ezt a magasztos feladatot az emberiség csak kollektíven és az „egyetemes történelem általános istenemberi folyamatában” teljesítheti be, aminek az az alapfeltétele, hogy az egyének egymás között, illetve Istennel belső kapcsolatot hozzanak létre, de nemcsak pszichológiai tekintetben, hanem a mindenegység keretén belül. Vagyis Szolovjov a XIX. századi progresszió alapuló szemlélet jegyében ismételten csak egy hosszadalmas és küzdelmes szellemi-fizikai fejlődés által véli elérhetőnek a célt, ám egyúttal azt is sugallja, hogy Isten országának megteremtése az emberi aktivitáson áll vagy bukik – a filozófus törhetetlen optimizmusa Istent mintegy háttérszerepre kárhoztatja. Az emberi szerepvállalás mellett a fizikai, természeti létben megvalósuló egyetemes egységet ugyanolyan fontosnak tartotta, mint a lelki, szellemi téren elsajátított, megvalósított mindenegységet, ugyanis szerinté ez a kereszténység egyik fő, ha nem a legfőbb üzenete. Nem kis vitát váltott ki az a szolovjovi „jóslat” sem, hogy Isten országa már az immanens világ keretei között megvalósítható. Az sem mérsékelte a felháborodást, hogy ebben a kérdésben nem volt egyedül, elegendő, ha Fjodorovra vagy Lev Tolsztojra utalunk.

A fent jelzett fejlődés során egyre magasabb szintű egységesülési folyamatnak kell végbemennie, amelynek eredményeképpen Isten országa a gazdaság, a társadalom, a politika

³⁴⁹ V. Sz. Szolovjov: *Filoszofszkije nacsala celnogo znanyija* // Szobranijje szocsinyenyij V. Szolovjova I. Brüsszel, 1966, 287.

³⁵⁰ Valerij Lepahin: *Az orosz egyház és az orosz állam*. // Aetas, 1998/1. 127-144.

³⁵¹ V. Sz. Szolovjov: *O poggyelkah* // Szobranijje szocsinyenyij V. Szolovjova VI. Brüsszel, 1966, 331-332.

és az egyetemes egyház alkot szerves egységet. Ezen az egységhez vezető úton meglátása szerint az emberiség az eddigiekben ugyan már jelentős eredményeket ért el, de ezek ugyanolyan egyoldalú sikerek voltak, mint a (nyugati) filozófiában jelentkező elvont elvek. Nyugaton kialakult a polgári társadalom, mely a gazdasági élet prioritására, illetve a szélsőséges individualizmusra épül, aminek természetes velejárója lett az elidegenedés és az elszemélytelenedés. Nem meglepő tehát, hogy ennek az állapotnak a természetes ellenpólusaként megjelent a szocializmus eszméje, mely az egyéni érdekeket teljes egészében a kollektív érdekek mögé utalta, sőt megszüntetésükre törekedett. A Kelet viszont megőrzött valamit az őskeresztény hagyományból, a közösségiség³⁵² elvét az egyéni érdekek fölé helyezte, csak hogy ezt egyoldalúan, az egyéni érdekek teljes mellőzésével hajtotta végre, így az embertelen Isten világát teremtette meg. Oroszország mint harmadik erő, a nyugati és a keleti erő egyesítésével az Egyházat a helyes élet egyetemes szervezetévé formálhatja³⁵³. Az ebben az értelemben vett Egyház már a természet és Isten közötti átmenet/kapcsolat megteremtését, vagyis a közvetítő szerepet tekinti legfőbb feladatának, vagyis nem a szolovjovi értelemben vett „templomi”, „otthoni”, hanem az „egyetemes” egyházzal van szó.

Meg kell jegyeznünk, hogy Szolovjov ugyan nagy lépést tett a szellemi, vallási egység megteremtése terén azzal, hogy a katolikus és ortodox egyház közötti, általa formálisnak, történelmi tehertételnek nevezett szakadékok megszüntethetőnek vélte, ám Egyházon mindig csak keresztény felekezetű, szellemiségű intézményt értett, az iszlám, a buddhista vagy más történelmi vallások bevonására nem fordított kellő gondot. Ez arra vezethető vissza, hogy Szolovjov úgy vélte, a vallási fejlődés során a kereszténység jelenti a legmagasabb szintet, ezáltal magában szintetizálva képviseli az összes korábbi tételes vallást. Ebből adódóan a modern értelemben vett ökumenizmus eszméjétől jelentősen eltávolodó, a mindenegység koncepciójával némi ellentmondásba keveredő teokratikus rendszert dolgozhatott csak ki.

Szolovjov a teokráciához vezető utat is a történeti diskurzus keretében taglalta. Ehhez alapos előtanulmányokat folytatott, beleásta magát a patrisztika korának dokumentumaiba, tanulmányozta az egyetemes zsinatokat, a görög és latin egyházatyák tanításait, különösen nagy gondot fordított a katolikus dogmatika kérdéseinek megismerésére. Az egyházak egyesítésének gondolata az 1880-as évek közepén teljesen magával ragadta, Kirejevnek írt

³⁵² Szolovjov a szocialista ideológia kollektivistikus eszményében a társadalmat alkotó egyének kvantitatív összességét látta megvalósulni, ezzel szemben a szabad közösségiséget az egyének olyan kvalitatív egységeként definiálta, amelyben az individualitás sem esik áldozatul.

³⁵³ Nem mellékes az a történeti körülmény, hogy Szolovjov teokratikus utópiáját az 1877-1878-as orosz-török háború idején kezdte körvonalazni. Rá is hatással volt a szláv testvériség jegyében zajló „felszabadító háború” eufóriája, ami a *Tri szili* című írásában érhető tetten a leginkább. Viszont sohasem jutott el az általa igencsak kárhóztatott „zoomorf nacionalizmus”-ig, melyet a *Nacionalnj voprosz v Rosszii* című gyűjteményében igen éles bírálatban részesített.

leveleiben az egyetemes egyház valóságos létéről értekezett, amit baráti körben többször is vitára bocsátott, de mindig ugyanarra a végkövetkeztetésre jutott. „Bármit is kezdtem írni, mindig ugyanaz lett a vége: caeterum censeo instaurandum esse Ecclesiae unitatem.”³⁵⁴ A teokráciával kapcsolatos nézeteit az *Isztorija i budusnoszty teokratyii* című művében foglalta össze.

A szolovjovi teokratikus rendszerben az egyetemes Egyház az igaz élet minden partikularitáson felülemelkedő intézménye, mely arra hivatott, hogy a hamis élet végtelen körforgásából kiragadja az emberiséget, s az istenség és a természet közötti közvetítőként az igaz (és egyben örök) életet realizálja. Ahhoz, hogy célját véghezvigye, három idősíkban fejti ki tevékenységét, ezeket az idődimenziókat azonban az Egyház magában egyesíti (egyidejűsíti), így ez a kiindulópont óhatatlanul is eszkatologikus színezetet, sőt utópikus jelleget kölcsönöz a későbbi gondolatmenetnek, holott a szerzőt eredetileg az a szándék motiválta, hogy az eredeti keresztény tanokat racionális kontextusba ágyazza³⁵⁵. Az első idősíkot, a múltat a papság³⁵⁶, illetve az egyetemes főpap képviseli, valamint az az ősi patriarchális egység, amelyben a családfő egyszerre volt az anyagi javak megteremtője, a család törvényhozója és Isten szolgája (egyfajta családi obcsina). Az igaz Egyház jelenét az önálló népek, nemzetek, államok testesítik meg, és ebben a történeti fázisban a gazdaság, az állam és az egyház egymástól elkülönülten létezik. Szolovjov következetesen az orosz népnek szánta azt a feladatot, hogy a minden népre kiterjedő testvériség eszméjét hirdesse, majd az újraegyesítés ügyét megvalósítsa. Ezt a feladatot Szolovjov azért tartotta fontosnak univerzális szintre emelni, hogy cáfolja azokat, a többnyire szlavofil eredetű ideológiai mozzanatok, melyek a túlzott „nemzeti önérzet” jegyében fogalmazódtak meg³⁵⁷. Az igaz Egyház jövőjét a próféták révén hirdetett kegyelem és igazság birodalmában látta beteljesülni, mivel ekkor az Egyház teljes belső egysége valósul meg, vagyis az ember Isten teljes jogú társa lehet a teremtés beteljesítésében.

A teokrácia konkrét történeti áttekintése során a kiindulópontot az Istentől eltávolodó ember bűnbeesésében nevezte meg, melyet valójában szükségszerű történésként értelmezett, mert csak ezáltal teljesülhet két feltétel. Az egyik, hogy az Abszolútum a másikban megláthassa, birtokolhassa önmagát; a másik, hogy az ember szabadon, saját elhatározásból

³⁵⁴ Piszma Vlagyimira Szergejevicsa Szolovjova II. // Szobranijje szocsinyenyij V. Sz. Szolovjova, Bruxelles, 1970, 107. (Márpedig az egyházaknak újra egyesülniük kell.)

³⁵⁵ V. Sz. Szolovjov: *Isztorija i budusnoszty teokratyii* // Szobranijje szocsinyenyij V. Szolovjova IV. Brüsszel, 1966, 244.

³⁵⁶

³⁵⁷ Szolovjov itt egyúttal összegzi is a szlavofilekkel folytatott több éves vitáját, egyúttal a katolikus gondolkört is védelmébe veszi. Eszerint a katolikusok nem új dogmákat hoznak létre, hanem teológiai eszmefuttatásaik révén az igazság feltárásán dolgoznak.

teljesítse feladatát. A bűnbeesésből fakadó terhet Isten választott népe, a zsidóság magára vette, ezzel átvállalta a továbbiakban a teokrácia feladatát. Szolovjov meglátása szerint azonban a zsidóság mivel még nemzeti alapon kezelte ezt a magasztos feladatot, így azt beteljesíteni nem tudhatta. A teokrácia az egész emberiség közös ügye, ezért csak akkor érhetett el az emberiség egy újabb fejlődési szintet, amikor Krisztus megtestesülése révén a teokrácia összemberi üggyé vált. Az istenemberi út megismerésével az emberiség feladata, hogy a három teokratikus „hatalmat” (világi, egyházi hatalom, próféta) kölcsönhatásba hozza. Csakhogy „addig, amíg Isten nem lesz mindenkinben a minden, amíg minden emberi lény nem ad helyet magában Istennek, addig Istennek az emberiség irányításához különös eszközökre és közvetítőkre van szüksége, ezek által fejti ki hatását az emberiségre.”³⁵⁸

Szolovjov szerint a teokratikus állam három egymással szoros összefüggésben álló komponense ugyan már Izraelben kialakult (a szent, az uralkodó és a próféta személyében), de teljessé csak Krisztus eljövételével válhatott. Krisztus után a főpap és a papság lett a szentség, az isteni titok hordozójává, rá hárult a vallási élet, illetve az élet vallási szférájának irányítása. Az uralkodó, Isten felkentje a mindenegység tudatának birtokában képviseli azt a hatalmat, amely a világ átfarmálásához szükséges, a próféta pedig az Istennel való közvetlen kapcsolat letéteményese. Szolovjov úgy értékelte, hogy saját korában jutott el a történelem arra a fejlődés stádiumra, hogy a keresztény népek ténylegesen egyesülhessenek, mégpedig az orosz cár fősege és a római főpap szellemi hatalma alatt. Kettejük közül a főpap képviseli a legfőbb hatalmat, a cár csakis a pápa közvetítésével nyerheti el azt az Istentől jövő hatalmat, mely feladatának végrehajtásához elengedhetetlen. „*A főpap irányt mutat, a cár irányít, a próféta bevégez. Az Isteni kormányzás rendjében a papság a hagyományon alapuló tekintély, a cáré a törvényeken nyugvó hatalom, a prófétáé a szabad önálló kezdeményezés. A szolovjovi sajátos „hármass hatalommegosztás” elve alapján a teokratikus eszmény akkor realizálódik, ha az Isteni kormányzás ezen három eszköze egyenlően és egyetértésben fejlődik ki.*”³⁵⁹ Első lépésként a nyugati és a keleti egyházat kell egyesíteni, amit Szolovjov a legaktuálisabb történeti feladatnak tartott. Erre épülve alakulhat meg az igaz Egyház, mely a polgári társadalmat az Egyház szerves részévé nemesíti, így ebben az új társadalomban már nem a törvény és az igazság lesz a szervező elv, hanem a szeretet. Ez az Egyház Isten

³⁵⁸ V. Sz. Szolovjov: Jevrejsztvo i hrisztijanszkij voprosz // Szobranijje szocsinyenij V. Szolovjova IV. Brüsszel, 1966, 161. Vagyis Szolovjov a papság, az uralkodó és a próféta összefogása révén látta csak megvalósíthatónak a teokratikus államot.

³⁵⁹ V. Sz. Szolovjov: Jevrejsztvo i hrisztijanszkij voprosz // Szobranijje szocsinyenij V. Szolovjova IV. Brüsszel, 1966, 161.

országának valóságos formája, mely a gyakorlati életben közvetíti az isteni akaratot, mely hierarchikus és mentes minden erőszaktól³⁶⁰.

Ha az *Isztorija i budusnoszty tyeokratyii* című összefoglaló műből indulunk ki, akkor a szolovjovi Egyház jellemzőit tekintve a katolikus egyházhoz áll közelebb, az igaz tan értelmezésében a katolikus dogmatika vált nála mérvadóvá, amiből Szolovjovnak számos nehézsége is támadt – többek között azzal is megvádolták, hogy elhagyta eredeti, ortodox hitét³⁶¹. Szükségesnek tartjuk megjegyezni, hogy Szolovjov katolikus (kafolikus) tanokon nem a történeti katolicizmust értette, hanem a szó eredeti értelmében használta a kifejezést, vagyis egyetemes egyházban gondolkodott. E tekintetben abból indult ki, hogy mind az ortodox, mind a katolikus egyház magában hordozza az egyetemes egyház eszméjét, egyedül a protestáns egyház nem, mert az istenemberség és a hittitkok kérdésében eltávolodott az igaz tantól. Az sem vitatható azonban, hogy Szolovjov igencsak szimpatizált a történelmi katolicizmussal, amihez Jelizaveta Volkonszkaja hercegnővel és Strossmayer püspökkel folytatott teológiai beszélgetései nagyban hozzájárultak. A zágrábi püspöknél tett látogatása során a katolikus és az ortodox egyház egyesítésének tervezetét is megalkotta.

Ebben a tervezetben Szolovjov mindent megtett azért, hogy tárgyilagosan és egyértelműen igazolja azt az egyszerű tény, miszerint a keleti egyház a schisma (1054) óta egyetlen egy olyan dogmát sem fogadott el, mely ellentétes lenne a katolikus egyház dogmatikájával³⁶². A schisma olyan történeti, s nem teológiai ténynek tekintette, amelyet csak azért nem tudott még meghaladni a keresztény világ, mert nem volt alkalom egy valóban egyetemes zsinaton hivatalosan is megvitatni ezt az egyháztörténeti félreértést. Ebből adódóan az egyházszakadást nem tekintette irreverzibilis folyamatnak, az újraegyesítést túlzott optimizmussal voltaképpen csak a két fél szándékától függő cselekedetnek tartotta. Attól azonban óvott, hogy az egyesítés csak formális, külsődleges legyen, mindenképpen az egyházak belső, tartalmi, szemléletbeli megújulását szorgalmazta. Szolovjov felvetésében ez azt jelentette volna, hogy az ortodox egyház elfogadja a filioque, a szeplőtelen fogantatás és a pápai tévedhetetlenség tanát, a katolikus egyház pedig befogadta volna azt a krisztocentrikus keresztény szellemiséget, amit az ortodox egyház képviselt.

Mint láttuk Szolovjov az egyházszakadást, illetve az egyházak *újraegyesítését* alapvetően nem teológiai kérdésként kezelte, hanem az orosz nép által végrehajtandó

³⁶⁰ Vö. V. Szolovjov: *Isztorija i budusnoszty tyeokratyii* // V. Sz. Szolovjov: *Szobranije szocsinyenyij* IV. Brüsszel, 1966, 261. Szolovjov a teokráciát egyértelműen az istenemeri folyamatot beteljesítő Sophia valóságos megtestesülésének tartotta.

³⁶¹ Az *Isztorija i budusnoszty tyeokratyii* című könyvét nem is jelentethette meg Oroszországban, s amikor az külföldön megjelent, Szolovjov az egyházi cenzúra hathatós fellépése következtében egyházi témában nem is publikálhatott hazájában.

³⁶² Vladimir Szolovjov levele Msgr. Strossmayerhez. // *Vigilia* 1980/ 2. 84-89. (Vida Tivadar ford.)

történelmi feladat szükségszerű feltételének, eszközének. Az egyházak egysége nélkül hiábavaló minden olyan erőfeszítés, amely az istenség, az emberiség és a világ egyetemes egységének megvalósítására irányul. Szolovjov azonban ezt a teokratikus államot nem spirituális értelemben tartotta reálisnak, hanem evilági keretek között is megvalósítható, a közeljövőben előálló történelmi képződménynek tekintette. Míg a történelem eddigi menete során csak néhány kiváltságosnak adatott meg, hogy „...besurranhatott az öröklét területére ...”³⁶³, addig a teokrácia által ez minden kereszténynek megadatik. A keresztény társadalom azonban immáron nem egyszerűen az emberi szellem megújítására törekszik, hanem az isteni ígéretnek megfelelően az új eget és új földet kívánja megvalósítani. „Isten országa nemcsak belső, nemcsak szellemi, hanem külső is – egyúttal erő: Isten országa az igazi *teokrácia*.”³⁶⁴ Ez a hivatalos egyházi felfogással ellentétes álláspont részint azzal magyarázható, hogy Szolovjov teokratikus művét, ezt a rendkívül impulzív, misztikus látomásokkal vetekedő utópiát eksztatikus lelkesedéssel írta. Teljesen megfélemedezett a külvilágról, az eddigiekkel ellentétben piszkozatot sem készített. Úgy érezte, mintha ténylegesen az egyházatyák akaratát vinné véghez – a hit racionális magyarázatával az időbeli és az örök, a földi és az égi közötti határokat szüntetné meg. Ez a belső, misztikus tűz hosszú időre megakadályozta, hogy számoljon a történelmi realitásokkal.

Ezzel párhuzamosan a *Ruszkaja igyeja* és a *Vlagyimir Szvjatoj i hrisztyianszkoje goszudarsztvo* című írásaiban különös módon bírálta az orosz hivatalos ortodox egyházat, nem kevesebbet állított, minthogy az egyetemes Egyház eszméjét Oroszországban nem a hivatalos pravoszláv egyház képviseli, hanem az a 12-15 millió raszkolnyik, aki az Egyház eszméjével áthatottan ellenállt a moszkvai állam egyházának. Szolovjov azt tartotta az orosz ortodox egyház legnagyobb vétkének, hogy nem teljesítette be a krisztusi elvárásokat, holott „A nem evilágból való Isten Országának felmutatásával Jézus Krisztus ennek az Egyháznak a megvalósításához szükséges eszközöket is megadta. Miután főpapi imájában mindenkinek tökéletes egységét ünnepélyesen ügyének legfőbb céljává avatta, az Úr ehhez reális és organikus alapot kívánt szolgáltatni azzal, hogy megalapította a maga látható Egyházát, s hogy egyedüli egységét megoltalmazza, Szent Péter személyében pedig vezetőt is adott. ... Semmilyen világi hatalom nem kapott Krisztustól semmiféle megerősítést vagy elutasítást. ... Ily módon a keresztény Állam az Egyház függőségében kell, hogy álljon, amely Egyházat Krisztus alapította, és maga az Egyház a vezetőtől függ, melyet Krisztus adott.

³⁶³ Vlagyimir Szolovjov: A kereszténységről // Vigilia 1986/3. 494. (Baán István ford.)

³⁶⁴ V. Sz. Szolovjov: Jevrejsztvo i hrisztyianszkij voprosz // Szobranije szocsinyenyij V. Szolovjova IV. Brüsszel, 1966, 140.

Végeredményben a keresztény Császár csak Péteren keresztül részesül Krisztus cári hatalmából. ... az Egyháznak az Államtól függetlennek kell lennie, az Államon kívüli és afölötti egység központja kell, hogy legyen, valóban Egyetemes Egyházzá kell lennie.”³⁶⁵ Az orosz állam azonban maga alá gyűrte a keleti egyházat, amely ugyancsak vétkes, mivel ez ellen nem tiltakozott, ezzel elveszítette Istentől kapott jogát arra, hogy az igaz Egyház szellemében cselekedjék. Tovább növelte vétkét a keleti egyház azzal, hogy a nemzeti érdekek szószólójává vált, ezzel az egyetemességre való jogát veszélyeztette.

A misztikus tűz kihunytaival, a történelmi realitásokkal (cenzúra, éhínség, politikai viszonyok stb.) való kénytelen szembesülés folytán azonban a teokratikus álom is szertefoszlani látszott, az 1890-es évek elején már felsejlett az Antikrisztus, aki idővel Szolovjov teokratikus utópiájának parodisztikus (antiutópikus) alakjává vált. 1881-ben kivégezték a cárgyilkosokat, ennek következtében Szolovjov csalódott a „fehér cárban”, a katolikus egyházfő, XIII. Leó sem tudta előremozdítani a keresztény felekezetek újraegyesülésének ügyét, a zoomorf nacionalizmus újabb hullámverése pedig még inkább elidegenítette Szolovjovot attól, hogy Isten országának közeli eljövételében bízson. Az 1891-es éhínség kapcsán tapasztalt közönyösség és a kormányzati szervek tehetetlensége pedig végképp kiábrándította Szolovjovot a teokratikus ügyből. Meg kell jegyeznünk, hogy a bölcselő teokratikus utópiája vallásfilozófiai téren is megkérdőjelezhető, mivel eredendően „az állam saját meghatározása szerint *erőszakos* szövetség”, ami nem fér meg sem a keresztény szabadsággal, sem Isten országának teljességével. Isten országában ugyanis minden erőszak és világi hatalom feloldódik, eliminálódik, hisz nincs szükség semmilyen külső eszközre, a „rend” belső egységen alapszik.³⁶⁶

Az Antikrisztus története-ben szemléletesen mutatta be az evilági utópiák kilátástalanságát. „Krisztus, aki hirdette és életében valóra váltotta az erkölcsi jót, az emberiség *megjavítására* törekedett, én viszont e részint már megjavított, részint javíthatatlan emberiségnek a *jótevője* akarok lenni. Minden embernek megadom azt, amire szüksége van. Krisztus mint moralista a jóval és rosszal megosztotta az embereket. Én viszont újra egyesítem őket, mégpedig azon javak által, amelyekre mindannyiuknak, jóknak és gonoszoknak egyaránt szükségük van. Én igazi képviselője leszek annak az Istennek, aki napjával jókra és gonoszokra egyaránt világít, aki esőjével az igazakat és igaztalanokat egyaránt öntözi. Krisztus kardot hozott, én békét.”³⁶⁷ Az Antikrisztus „esete” és *A nagy*

³⁶⁵ V. Sz. Szolovjov: *Vlagyimir Szvjatoj is hrisztyianszkoje goszudarsztvo* // Szobranijje szocsinyenyij V. Szolovjova XI. Brüsszel, 1969, 129-130.

³⁶⁶ Jevgenij Trubeckoj: Tolsztoj és Szolovjov vitája az államról, Vigilia 1986/6. 600-607. (Havasi Ágnes ford.)

³⁶⁷ Vlagyimir Szolovjov: *Az Antikrisztus története*, Bp., 1993, 122-123. (Kiss Ilona fordítása.)

inkvizítor története számára kellő tanulságul szolgált arra, hogy a szabad akarat, Krisztus, a szeretet és a mindenegység hiányában a történelem nem teljesíthető be. Pusztán külső értékek és javak megadásával az emberiség ugyan könnyen megtéveszthető, de meg nem váltható. Ez a szolovjovi felismerés azonban nem épült be az orosz közgondolkodásba, ami részint arra vezethető vissza, hogy Szolovjov vallási, metaforikus nyelvezete, szimbólumrendszere a századfordulót követően nem bizonyult kellően világosnak, részint pedig abból, hogy az események forgataga nem a történelem végét, hanem egy új, távlatokban bővelkedő jövő képét sejtette.

Mindenképpen el kell kerülnünk azonban azt a logikailag hibás következtetést, hogy Szolovjov a szabad teokrácia evilági megteremtésének kudarcából arra a következtetésre jutott volna, hogy a krisztusi terv, az emberiség kollektív megváltása is kudarcra van ítélve. Szolovjov csak új dimenzióba helyezte a terv megvalósítását, ugyanis a földi keretek helyett a történelmen túli szférában tartotta újraegyesíthetőnek az isteni és az emberi (ezen keresztül pedig a természeti-anyagi) elvet, vagyis eszkatologikus távlatba helyezte a probléma megoldását. „Sok üres fecsegés és sok húhó van még addig hátra, a réges rég megírt dráma befejezését azonban immár sem a nézők, sem a színészek nem változtathatják meg.”³⁶⁸ Szolovjov azonban más véleményen volt, inkább Panszofij atyára hivatkozik: „Ezzel Panszofij atya befejezte elbeszélését, melynek tárgya nem a világmindenség általános katasztrófája, hanem csupán korunk történelmének végkifejlete volt: az Antikrisztus megjelenése, diadala és bukása.”³⁶⁹ Ezzel azonban újabb lépést tett a determinizmus felé, hiszen szükségszerűnek tartotta az egyetemes Egyház megvalósulását, csak a megoldási módzatok terén volt hajlandó engedményeket tenni. E tekintetben mély igazságot fogalmazott meg Fjodotov, aki a szolovjovi bölcsélet félresiklását többek között azzal magyarázta, hogy Szolovjov nem tudott kilépni abból a XIX. századi humanista paradigmából, mely megakadályozta a bölcselőt abban, hogy észrevegye önmagában az ember- és istengyűlölő rosszat³⁷⁰, illetve a meonikus szabadságnak azt a hatalmát, melyet Bergyajev fejt ki a későbbiekben. Fjodotov kijelentését azzal lehetne pontosítani, hogy Szolovjovnak már ideje sem volt arra, hogy a *Tajna progressza* című írásában felismerni vélt új tendenciákat kifejtse.

Mindent egybevetve Szolovjov a teokratikus utópiája a látens kudarc ellenére is óriási szolgálatot tett az orosz filozófiai gondolkodásnak, hiszen a sophikus és antropocentrikus

³⁶⁸ Vlagyimir Szolovjov: Az Antikrisztus története, Bp., 1993, 141. o. (Kiss Ilona ford.)

³⁶⁹ Uo. 141.

³⁷⁰ Fjodotov, G. P.: Ob antihrisztovom dobre // Puty. 1926. No. 5. , M., 1992, 61.

elveket rendkívül mélyen gyökereztetette meg az orosz vallásbölcseletben, ennek jelentőségét Zenykovszkij így értékelte: „... *nem a keresztény doktrína gazdagodott nála a filozófia rovására, hanem fordítva, a filozófiába vont be a keresztény eszméket és általuk gazdagítja és gyümölcsözteti a filozófiai gondolkodást.*”³⁷¹

³⁷¹ V. V. Zenykovszkij: *Isztorija russzkoj filozofii*, Harkov, 2001, 512.

Szolvjov organikus etikája

A bölcseleti ágak közül az etikán belül változtak meg leginkább Szolvjov nézetei, amit jelenlegi áttekintésünkben igyekszünk nyomon követni. Egyúttal arra szeretnénk felhívni a figyelmet, hogy morálfilozófiai nézeteit rendszeréből adódóan ugyancsak a mindenegység követelményére alapozta, ezért a szolvjovi organikus rendszer szerves részét képezte. Ebből az következik, hogy erkölcstana önmagában is egy olyan komplex egység, amely nem válik el a gnoszeológiai és metafizikai tanaitól, különálló vizsgálata ezáltal igen összetett feladat.

Etikáját a leginkább rendszerezett formában az *Opravdanije dobra* című művében fejtette ki, azonban az erkölcs megalapozásának igénye már jóval korábban, az 1870-es évek végén megmutatkozott a gondolkodásában. Ez azzal magyarázható, hogy Szolvjov bölcselete a lineáris történet szemlélet és a teokratikus gondolat találkozása mentén formálódott, s korának az a – felvilágosodástól örökölt – optimista hite vezérelte, mely szerint a tökéletes és igazságos társadalom már a földön is megvalósítható (vö. teokrácia). A történetfilozófiai vizsgálódásokat antropológiai és (szabad) teozófiai elemmel párosította, abból indult ki, hogy a történelem értelme az istenemberi egység megteremtésének szabad folyamata (vö. *Előadások az Istenemberségről*). Csak ezen univerzális esemény révén válhat az ember teljessé, mert míg a kozmikus fejlődés eredménye a természeti ember, addig a rákövetkező történelmi fejlődésnek a szellemi ember megjelenésével kell zárulnia. Csak a szellemi ember bizonyul arra képesnek, hogy a három fejlődési szintet, az állatit, a sajátosan emberit és az istenit egyszerre képviselje.

A szolvjovi rendszert szemlélve felvetődik az az alapvető kérdés, hogy a történelmet beteljesíteni hivatott ember rendelkezik-e a szabad választás lehetőségével s ezzel összefüggésben erkölcsi alternatívákkal? Ezekkel a problémákkal elmélyültebben először a *Krityika otvlecsennih nacsal* című doktori disszertációjában foglalkozott, mely a korábbi írásokban kifejtett gondolatok összegzése, újragondolása volt.

Az elvont elvek kritikája és a teokratikus álom

A fenti kérdésre a cím értelmezése adhatja meg a választ. Elvont elveken olyan, az emberi tudatban meggyökeresedő, az életet befolyásoló egyoldalú nézeteket értett, melyek a teljes igazságnak, vagyis az Abszolútumnak csak bizonyos vonatkozásaira vannak tekintettel. Ezeknek az eszméknek a hamis volta abban rejlik, hogy kizárólagosnak tételezik magukat. Csakhogy az egymástól elkülönülő elvek egymás viszonylatában már nem léphetnek fel a

feltétlenség igényével³⁷². Ezekről az elvekről csak akkor tudjuk kimutatni, hogy hamisak, ha képesek vagyunk egy feltétlen kritériumként szolgáló eszmével szembesíteni azokat. Ez az eszme a pozitív mindenegység³⁷³ eszméje, mely egyszerre képes az elvont elvekben rejlő igazságokat feltárni, és azokat egységbe szintetizálni. Szolovjov a mindenegységet az élet, a tudás és az alkotás szerves egységeként értelmezte, s első feladatnak az emberi tudatot fogva tartó elvek leleplezését, az igazság feltárását tartotta. Ám ahhoz, hogy a helyes viselkedés kritériumait meghatározhassuk, először is a metafizikai alapot kellett körvonaloznunk, amihez az ismeretelméleten keresztül vezet az út. E tekintetben a szolovjovi etika a gnoszeológia, a metafizika, valamint az erkölcs tan hármasságában nyerhet csak értelmet.

A felvetett kiindulópont alapján Szolovjov az etikát három szféra, a misztikus, a racionális és az empirikus együttesének tekintette, ezek a mindenegység egyes aspektusainak önálló tételeződése folytán váltak csak önállóvá. Az etika célját Szolovjov többek között abban látta, hogy ezt az egységet újra helyreállítsa, ám kardinális kérdés, hogy az ember önmagában képes-e erre a feladatra. Szolovjov válasza határozott nem, ezzel ki is zárta az autonóm etika lehetőségét. Az etika metafizikai kötődése folytán Szolovjovnál vallási kontextusba helyeződött, ugyanis a filozófus szerint nem létezik önmagában vett, immanens jó, így az erkölcsi normák nem immanens, vallási megalapozottságot kell, hogy nyerjenek.

Ez viszont több kérdést is felvet. Ha az erkölcs alapja a jó és rossz közötti szabad választás lehetősége, akkor az abszolút jó tételezése révén megszűnik-e az embernek a szabad választáshoz való joga, lehetősége? E tekintetben Szolovjov etikája a korai időszakban még számos következtetlenséggel volt terhes. Egyrészt ragaszkodott Kantnak ahhoz a tételéhez, miszerint az erkölcsi akaratnak autonómnak kell lennie, másrészt viszont beleütközött abba a problémába, hogy a jó vallási megalapozottsága folytán az ember sorsa determinálttá válhat. Ez nemcsak azt jelezte, hogy etikai rendszere még kiforratlan, hanem azt is, hogy teokratikus rendszerének alapja (az ember szabad döntése alapján hajtja végre történeti rendeltetését) is megingott.

Innen nézve az is következtetlenségnek hat, hogy a szerző a *Krityika otvlecsennih nacsalban* az eredeti elképzelések szerint csak az etika, a gnoszeológia és az esztétika kifejtésére kívánt kísérletet tenni (teurgia), s ami még ennél is meglepőbb – ilyen sorrendben.

³⁷² J. Ny. Trubeckoj kimutatta, hogy a műben szereplő másik meghatározás – miszerint elvontnak, illetve negatívnak azok az elvek tekinthetők, melyekhez kizárólag spekulatív úton jutottak el, s ezáltal ellentétesek a hit által felfogható pozitív vagy szubsztanciális elvekkel – Szolovjov korábbi (szlavofil jellegű) felfogását tükrözi. Ezért az előszóban említett (de később keletkezett) értelmezés a helytálló. Ezt támasztja alá az a tény is, hogy az „elvont klerikalizmust” maga a szerző is az elvont elvek között szerepelteti. J.Ny. Trubeckoj: *Mirosozercanyije V. Szolovjova, I.*, Moszkva, 1913, 114.

³⁷³ Szolovjov ezzel szembeállítja a negatív egységet, mely a részek matematikai összessége, benne az egyes összetevők kölcsönösen nem szolgálják egymás érdekeit.

Kevéssé volt megszokott a filozófia történetében, hogy a gyakorlati filozófia megelőzze az elméleti elvek kifejtését. A kilencvenes évek végére ugyan erkölcstana gyökeresen megváltozott, de még ekkor is az etika került az első helyre. (Igaz itt már autonóm etikáról lehet beszélni.) Az etika hangsúlyozott szerepét Szolovjov azzal indokolta, hogy a gyakorlati élet lényege (s egyúttal a filozófia feladata is) a legfőbb cél (a jó) követése (az abszolútummal való kapcsolat megteremtése), amelyhez a legfőbb erkölcsi elv juttathat csak el. A mindenegység, vagyis az abszolútum által befolyásolt erkölcsi elemek a szolovjovi morálfilozófiában ezért a kötelesség-etika elvárásai mentén szerveződtek.

Ezek a tisztázatlan kérdések késztették Szolovjovot majd arra, hogy az 1890-es években erkölcsbölcséleti rendszerét is felülvizsgálja. 1884-ben I. Kirejevskijnek írt levelében áttételesen már utalt arra, hogy revideálni kellene tanait, de mivel erkölcstani nézetei szoros összefüggésben álltak az egyházak kérdésével, ezért nem kezdetett hozzá a tanok újragondolásához. Ekkoriban ugyanis az egyházi cenzúra tiltása alatt állt, e témakörben nem jelenhettek meg írásai.

A szubjektív és objektív etika

Az 1880-as évek második felében némiképpen Kant hatására Szolovjov etikai nézeteiben jelentős fordulat állt be. Bár továbbra sem tagadta az erkölcsfilozófia vallási hátterét, az etikát most az elméleti filozófiához kötötte, vagyis kiállt annak autonóm jellege mellett. Az 1890-es évek közepére végleg lezárult Szolovjov második alkotói korszaka, ami egyúttal a teokratikus utópia végét is jelentette. Ismét visszatért a filozófiai kérdésekhez, s hozzákezdett eddigi filozófiai rendszerének felülvizsgálatához. 1894-ben újra ki akarta adni *A Krityika otvlecsennih nacsalt*, de az átdolgozás során tudatosult benne, hogy gyökeresen megváltoztak erkölcsi nézetei, ezért 1897-ben *Opravdanyije dobra* címmel egy teljesen új erkölcsbölcséleti művet jelentetett meg, melyben etikáját a teljes bölcséleti rendszer fényében, annak szerves részeként fejtette ki. Így született meg a „leginkább szolovjovi” mű.³⁷⁴

Milyen okok késztették Szolovjovot a váltásra? Az 1880-as évek teokratikus igézete és a schellingi romantika korszaka véget ért; a vándorfilozófussá lett bölcselő szembesülni kényszerült a rosszal, amelynek önálló létét eddig határozottan tagadta. De egyelőre még nem sejlettek fel előtte az eszkatologikus távlatok, még bízott abban, hogy egy filozófiai szintézissel megmásítható a vég. Ekkor már nem az volt a célja, hogy tanítóként és prófétaként hirdesse a jövőt, az emberiség aranykorához vezető utat, hanem figyelmeztetni

³⁷⁴ A. F. Loszev: Vlagyimir Szolovjov i jego vremja Moskva, 1990, 261.

kívánt, ehhez egy igen egyszerű megoldást választott – önmagában az igazság felmutatásával, a szükségszerű történelmi cél feltárásával kívánt hatni az emberiségre.

A legfőbb teendők megvilágítása céljából Szolovjov sorra vette a Nyugat etikai irányzatait. Elsőként az empirizmus erkölctanát bírálta, s kimutatta a hedonizmus, az eudaimonizmus és az egoizmus (az „értelmes önzés”) egyoldalú és relativisztikus jellegét. Egyedül az utilitarizmust tartotta az általánosság követelményének megfelelni tudó irányzatnak. Csakhogy az utilitaristák sem tudtak az esetleges, szubjektív jó fogalmán felülemelkedni, mivel a kalkulációs nehézségek kétségesé tették az általános haszon fogalmának objektivitását. Szolovjov az empirikus etika csúcspontjának Schopenhauert tartotta, nála a közös átok, az akarat ugyan képes az emberekben egymás iránt részvétet ébreszteni, illetve az elkülönült elemeket összekapcsolni (szimpátia), ám a részvét is csak ösztön, ami természet(ünk)ből fakad (vagyis ösztön), ezért nem lehetünk képesek általa a természetten felülkerekedni.

A racionális vagy formális etikák Szolovjov olvasatában a végső erkölcsi elvek meghatározásakor ugyancsak elégtelennek bizonyultak, de az empirista tanokkal szemben megvan az az előnyük, hogy képesek általános és kötelező érvényű erkölcsi elveket (vagyis formát) adni. Ezáltal az erkölcs ösztönből racionális meggyőződésé válik.³⁷⁵ Kant autonóm etikája (a priori erkölcsi elvei) révén az ember már függetlenedett a természettől, képessé vált a tiszta észre hagyatkozni, viszont csak a racionális lények tudnak erkölcsösen cselekedni. Ezzel szemben Szolovjov szerint erre mindenkinek (még az állatoknak is) is joga van. Másrészt Kanttal szemben az általános erkölcsi törvény követelménye mellett az empirikus tartalom szükségességét is hangsúlyozta. A kategorikus imperatívusz jegyében a következő erkölcsi törvényt fogalmazta meg: „az erkölcsi akarat, mint olyan minden létező eredeti tárgya kell, hogy legyen, de nemcsak eszközként, hanem célként is.”³⁷⁶ Mivel minden létező cél, ezért egyaránt része a mindenegységnek, amely ezáltal a legfőbb céllá válik.

Ezzel párhuzamosan vetődött fel a szabad akarat kérdése is. Kant az autonóm etika (kategorikus imperatívusz) jegyében megfosztotta az embereket a természetes hajlamoktól, ám Szolovjov úgy tartotta, hogy ezek nélkül az ember nem képes létezni. Ha a természetes hajlamokat természetellenesnek nyilvánítanánk – érvel Szolovjov – akkor a gnosztikus, orphikus tanok, illetve az elvont idealizmus hibájába esnénk. Mivel az ember nemcsak szellemi, hanem egyúttal materiális lény is, ezért ez utóbbi jellegének elfojtásával eleve

³⁷⁵ VI. Szolovjov: *Krizisz zapadnoj filosofii* // *Szobranije szocsinyenyij VI. Szolovjova*, I. Brüsszel, 1966, 47.

³⁷⁶ *Szobranije szocsinyenyij VI. Szolovjova*, I. Brüsszel, 1966, 69. (Szolovjov ennek az erkölcsi követelménynek a jegyében szorgalmazta többek között a húsfogyasztás mellőzését.)

kudarokra ítélnék azt a szándékot, hogy az ember(iség) a történelem folyamán kiteljesítse a létét. Nem megfosztani kell az embert ezektől, hanem képessé tenni arra, hogy uralkodhasson felettük – az értelem (illetve a lelkiismeret) által³⁷⁷. Szolovjov látszólag a szabad akarat mellett állt ki, csak hogy az akarat szabadsága pusztán arra terjedt ki nála, hogy megzabolázza ösztöneit és vágyait, s befogadja a Jót (Abszolútum)³⁷⁸. Ez az ember erkölcsi kötelessége, ha ennek nem tesz eleget, akkor megfosztatik erkölcsi (emberi) méltóságától. A szerző ezzel voltaképp leveszi a metafizikai terhet az ember válláról, amivel erőteljes determinista színezetet kölcsönöz etikai nézeteinek.

Az akarat kérdésével a szerző lezárta a szubjektív etikára vonatkozó vizsgálódásait – *szubjektív etikának* az erkölcsi akarat belső megnyilvánulására vonatkozó tant nevezte. Az *objektív etikában* ezzel szemben az erkölcsi célok tényleges, gyakorlati megvalósításának feltételeit foglalta össze. Ebben a társadalom, a gazdaság, a jog, az állam és az ideológiák kérdésével foglalkozott,³⁷⁹ vagyis arra a hagyományos álláspontra helyezkedett, hogy az objektív etika felől nyerhet csak értelmet az egyes egyén erkölcsé.

Szolovjov ezzel összefüggésben a társadalom pozitivista vizsgálatát elutasította, mondván, hogy a társadalom egyszerre reális tény és megvalósítandó eszme.³⁸⁰ Nem egyszerű (biológiai) organizmus, hanem eszmék mentén fejlődő, egy konkrét cél felé tartó „szabad közösség”, amelynek szociális jellegét az erkölcsi elvek társadalomra való alkalmazása biztosítja. A társadalom rendeltetése kérdésében két irányzatot különböztetett meg: az egyik az individuumot, a másik a közösséget teszi meg a fejlődés motorjaként – tegyük hozzá, a másik ellenében. Azonban a legfőbb jó, ezáltal a mindenegység csak a két elem szintézisével érhető el, kölcsönösen kell áthatniuk egymást³⁸¹, mert csak így lehetnek egymás céljai, ami – mint fentebb láttuk – az egyik legalapvetőbb szolovjovi etikai követelmény.

Az elvont elvektől azonban ebben a kérdésben sem mentesült a gondolkodás története: az egyoldalú individualizmus a plutokrata szemléletben, az egyoldalú közösségiség (és egyoldalú ökonomizmus) pedig a szocializmus tanában³⁸² jelentkezett. Mindkettő figyelmen kívül hagyta, hogy az ember több mint az anyagi érdekek letéteményese, mivel képes emberként a feltétlennel (is) kapcsolatba kerülni, ami az erkölcsi és a társadalmi életnek

³⁷⁷ A Szugyba Puskina című írásában Szolovjov a gyakorlatban is alkalmazni kívánta ezt a tételt, de épp ellenkező hatást ért el. Ahelyett, hogy morálfilozófiai következtetéseit gyakorlati példán keresztül igazolta volna, ehelyett saját gondolatrendszerének lett a rabja.

³⁷⁸ Szolovjov abból indul ki, hogy „az egész világ a gonoszságban vesztegel” (1 Ján. 5, 19), ezért a Jó csak Istennél lehet, ezért az embernek az a dolga, hogy utat nyisson az isteni kegyelemnek. Vö. *Duhovnije osnovi zisznyi*, Brüsszel, 1982, 29.

³⁷⁹ VI. Szolovjov: *Opravdanyije dobra // Szobranijje szocsinyenyij VI. Szolovjova*, VIII. Brüsszel, 1966, 115-116.

³⁸⁰ VI. Szolovjov: *Opravdanyije dobra // Szobranijje szocsinyenyij VI. Szolovjova*, VIII. Brüsszel, 1966, 117.

³⁸¹ VI. Szolovjov: *Opravdanyije dobra // Szobranijje szocsinyenyij VI. Szolovjova*, VIII. Brüsszel, 1966, 125.

³⁸² Az Istenembségről tartott első előadásában részletesen elemzi a szocialista tanok társadalmi szerepét, illetve XIX. századi népszerűségének okait.

egyaránt alapfeltétele. Az egyedből a jog révén lesz személy, ugyanis a jog szabályozza az egyének közötti kapcsolatot, ezáltal az egyének egymást már nem eszköznek, hanem célnak tekintik, vagyis a szabadság joggá változik. Szolovjov definíciója szerint: „A jog az egyenlőség által meghatározott szabadság.”³⁸³ A szabadságot és az egyenlőséget az értelem állammá szintetizálja, a jog és az állam azáltal jön létre, hogy az ember a feltétlen elvet a gyakorlatban érvényesíti. Szolovjov ugyan nem tartotta kielégítőnek önmagában véve sem a szubjektív, sem az objektív etikát, ám ha a kettő közül választani kell, akkor már ez utóbbi jelentőségét tartotta fontosabbnak, mivel a társadalmi normák kérdésére összpontosított, ami az istenemberség koncepciójával jobban harmonizál³⁸⁴.

Ember, közösségiség, mindenegység

Szolovjov a mindenegység követelményét szem előtt tartva az objektív etikától a teokrácia eszméjéig jutott el. Már fiatalkori írásában, a *Filoszofszkije nacsala celnogo znanyija-ban* részletesen taglalta az ember hármas jellegét, ehhez a felismeréséhez későbbi műveiben is rendszeresen visszatért. Eszerint az állati és a sajátosan emberi, vagyis racionális összetevő mellett az ember magában hordozza az isteni jelleget is. Emiatt léphet fel közvetítőként a természet és isten között.³⁸⁵ A szabad, értelemmel bíró lény a lehetőségek terén feltétlen, a beteljesített feltétlenség viszont nem más, mint a pozitív mindenegység. Emiatt az ember nem ér(het)i be azzal, hogy csak ember maradjon³⁸⁶, hanem pozitív értelemben is meg kell tagadnia magát, s keresnie kell azt a célt, ami által kiteljesedhet, a mindenné válhat. Az egyes ember életében ez kivitelezhetetlen, ezért együtt kell működniük egymással, s misztikus, azaz vallási közösséget, egyházat kell létrehozniuk. (Vö. *Szmiszt ljubvi* című művében a szizigikus kapcsolat lényegére vonatkozóan kifejtett nézetei.)

Előállhat azonban az a helyzet, hogy a feltétlenségre vágyó emberi értelem az isteni elvet a maga kizárólagosságában tételezi, elválasztja a természeti és az emberi összetevőtől. Ekkor áll elő az elvont klerikalizmus esete, amely a természetet és a szellemet a bűn eszközének tekinti. „Natur ist Sünde, Geist ist Teufel.”³⁸⁷ Ez a felfogás azonban életidegen, erőszakos teokráciához vezet. Ezzel állította szembe Szolovjov a „szabad teokrácia” eszméjét, amely egyesíti az emberi élet minden szféráját, az egyházat, az államot és a gazdaságot (zemsztvo), ezáltal már evilági keretek között is létrejöhet a konkrét mindenegység (Isten

³⁸³ VI. Szolovjov: *Opravdanyije dobra // Szobranijje szocsinyenyij VI. Szolovjova*, VIII. Brüsszel, 1966, 153.

³⁸⁴ Vö. P. P. Gajdenko: *Vlagyimir Szolovjov i filozofija szerebrjannogo veka*, M. 2001, 67.

³⁸⁵ A *Szutyba Puskina* című írásában Szolovjov ezt a szemléletet „gyakorlati idealizmusnak” (praktičeszkij igyealizm) nevezte. Ezen azt értette, hogy a durva valóságot nem szabad tagadnunk, de egyúttal meg kell látnunk benne az eszményi csíráját. Vö. K. Faradzsev: *Vlagyimir Szolovjov: Mifologija obraza*, Moszkva, 2000, 115.

³⁸⁶ VI. Szolovjov: *Opravdanyije dobra // Szobranijje szocsinyenyij VI. Szolovjova*, VIII. Brüsszel, 1966, 159.

³⁸⁷ VI. Szolovjov: *Opravdanyije dobra // Szobranijje szocsinyenyij VI. Szolovjova* VIII. Brüsszel, 1966., 162.

országának földi megvalósítása). Ebben az utópiában azonban úgy tűnik, hogy nem maradt helye a hitetleneknek, illetve mindazoknak, akik nem a teokrácia által megkívánt hitet vallják. Így a szabadság mind szubjektív, mind objektív etikájában erőteljesen korlátozott, ami megkérdőjelezi Szolovjov mindenegységének egyetemes jellegét.

Szolovjov szerint az embernek általános erkölcsre van tehát szüksége ahhoz, hogy a szabad közösség(iség) létrejöhessen. Ha minden ember a másikat feltétlen célnak tekinti, akkor az abszolút szeretet révén a mindenegység alkotóelemei olyan univerzális organizmussá állnak össze, amelyben a részek egyszerre individuálisak és univerzálisak³⁸⁸. Az egyes ember pedig mint *individuális mindenegység* tartatik számon, aki csak a mindenegységen keresztül képes önmaga korlátaiktól megszabadulni.

Etika az utópia után

Mint korábban láthattuk, a teokrácia keretei között az erény gyakorlásának csak egyetlen módja lehetséges, nevezetesen a szeretet révén a mindenegység szerves részévé válni. Azonban úgy véljük, hogy a teokráciában inkább egy általános, külső, anyagiságtól mentes etikai szükségszerűségről³⁸⁹ lehet beszélni, mintsem szabad, belső kapcsolatrendszeréről. Ezt támasztja alá az a szolovjovi felismerés is, hogy a jó autonómiája is veszélybe került, mivel nem biztosított a jó és rossz közötti választás lehetősége, ami az erkölcs alapja kell, hogy legyen.³⁹⁰ Az etika azonban Szolovjov rendszerében továbbra is szoros kölcsönhatásban maradt a metafizikával, illetve az ismeretelmélettel. Ezt azzal indokolta, hogy az embernek a vallási elv ugyanúgy sajátja, mint a pszichológiai, valamint a történeti jelleg (ezt igazolja az ember „szabad teokráciára” vonatkozó igénye is). Az ember nemcsak részese az abszolút rendnek, hanem maga is közreműködik abban, elősegíti, hogy az Abszolútum a természeti rendben is otthonra leljen. Márpedig, ha elfogadjuk Isten létét, a halhatatlanságot és az emberi szabadságot, akkor – Szolovjov értelmezése szerint – el kell ismernünk a legfőbb erkölcsi cél megvalósításának lehetőségét is, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy az etikai kérdések a metafizikától elválaszthatatlanok. Ha nem így tennénk – mondja Szolovjov –, és kételkednénk Isten léteiben, akkor az ember elveszítené isteni jellegét, erkölcsi tudata pedig pusztá illúzióvá silányodna.

³⁸⁸ VI. Szolovjov: *Opravdanyije dobra* // Szobranijje szocsinyenij VI. Szolovjova VIII. Brüsszel, 1966, 179-180. (A szeretet egyszerre lehet az empirikus világban élők közötti vonzalom, valamint a mindenegységet biztosító univerzális elv.)

³⁸⁹ Vö.: „Egy morális lény soha sem lehet szabad az isteni eszme hatalmától, amely létének értelme...” V. Szolovjov: *Russzkaja igyeja* // Szobranijje szocsinyenij VI. Szolovjova, XI., Brüsszel, 1971, 93.

³⁹⁰ Az *Opravdanyije dobra*-ban már az „erkölcsi szükségszerűség”-et *contradictio in adjecto*-nak tartja, mivel az erkölcs csakis szabad és tudatos választás eredménye lehet. A jót sem azért választjuk, mert kell, hanem mert belátjuk, hogy ez a legjobb választás. Szobranijje szocsinyenij VI. Szolovjova VIII., Brüsszel, 1966, 42.

Szolovjov – ekkor még – elutasította az egyoldalúnak minősített elvont moralizmust, mert azáltal, hogy az erkölcsnek teljes önállóságot biztosít, a kötelességet az abszolútumtól, az etikát pedig a metafizikától elválasztja, ezáltal csak a lelkiismeretre, valamint a szimpátia és az igazságosság erkölcsi érzékére támaszkodhat. Csakhogy ezek az etikai elvek Szolovjov szerint többre nem hivatottak, minthogy figyelmeztessenek bennünket a bajra, ahogy Szókratészt a daimonion. Ahhoz viszont, hogy pozitív célokat érnünk el, megkerülhetetlen, hogy ismerjük a valóságot, ezt a tudást azonban csak agnoszeológia nyújthatja. Emiatt taglalta oly részletesen a *Krityika otvlecsennih nacsal* második része agnoszeológiát, viszont a harmadik kitűzött cél teljesítetlen maradt. Az esztétika problémáit azonban nem csak ebben a műben nem oldotta meg, hanem a későbbiek folyamán sem fejtette ki rendszerezetten alkotásfilozófiai meglátásait. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy morálfilozófiai következtetései sem nyerhették el végső értelmüket, mivel az igaz, a jó és a szép triadikus egységének elve a gyakorlati kivitelezés tekintetében sérült.

Míg *Krityika otvlecsennih nacsal* írásakor a negatív megközelítés (a hamis etikai elvek bírálata) dominált, addig a kilencvenes években már az erkölcs gyakorlati alkalmazásának kérdése foglalkoztatta. Ekkor még töretlenül bízott abban, hogy a személyiség jó iránti elkötelezettsége megkérdőjelezhetetlen³⁹¹, ebből adódóan az emberi lét korrekciójára még van mód, ehhez kívánt maga is hathatós segítséget nyújtani. Ezért az *Opravdanyije dobran* az erkölcs heteronimitásának (teológiai approbáció) tanát már felváltotta az abszolút, vagyis perfekcionista etika. Szolovjov itt már egyértelműen a metafizikától és az ismeretelmélettől való függetlenség mellett állt ki³⁹², az etikát életünk értelmét és szükséges tartalmát vizsgáló, empirikus alapokra épülő filozófiai diszciplínának tekintette. Ez arra készítette, hogy a jó és rossz viszonyának kérdését állítsa művének középpontjába. Korábbi nézeteit bírálva jutott az etika önállósága mellett szóló érvekre, amelyek közül a legfontosabbnak azt ítélte, hogy a jó ideája az emberi természet alapvető sajátja.

„Hogy az igaz vallás nyújt kellő erőt igaz híveinek ahhoz, hogy beteljesítsék a jót, ez kétségtelen; ám azt állítani, hogy csak a vallás által nyerhető el ez az erő, s a valláson kívül jót cselekedni nem lehet, ez olyan kizárólagos kijelentés, amely látszólag a vallás legfőbb érdekeit szolgálja, valójában gyökeresen ellentmond a hit legigazabb védelmezőjének, Pál apostolnak, aki azt állította, hogy a természet rendje szerint a pogányok is megcselekedhetik a jót ...”³⁹³ Vagyis a jócselekedet előtt már ismernünk kell a jó fogalmát, ellenkező esetben

³⁹¹ Szolovjov optimista személyiségképéről VI. Kantor: Russzkij jevropeec kak jevlenyije kulturi, M, 2001.

³⁹² V. Sz. Szolovjov: *Opravdanyije dobra // Szobranijye szocsinyenyij VI. Szolovjova VIII.*, Brüsszel, 1966, 27.

³⁹³ Uo. 27. Vö. „Mert nem azok igazak Isten előtt, a kik a törvényt hallgatják, hanem azok fognak megigazulni, a kik a törvényt betöltik. Mert mikor a pogányok, a kiknek törvényük nincsen, természettől a törvény dolgait cselekszik, akkor ők,

csak mechanikusan (ösztönszerűen) cselekedhetnénk, ez pedig méltatlan lenne az emberi nemhez. Szolovjov ebben annak bizonyosságát látta, hogy az etika nem a tételes vallások függvénye, ezt támasztja alá számára az a tény is, hogy számos egymástól jelentősen különböző vallás fér meg egymás mellett. Ehelyett úgy vélte, hogy morál egy általános, természetes vallással hozható szorosabb összefüggésbe. Ez utóbbi – meglátása szerint – azonban nem metafizikai megalapozottságú, hanem kizárólag etikai alapon magyarázható jelenség, ezért az etikát is új alapokra kell helyezni. Ha a vallás és az erkölcs között szükségszerű kapcsolat állna fenn, akkor nem lennének erkölcs nélküli vallások – Szolovjov ebben kellő indokot látott tétele részletesebb kifejtésére.

Ám súlyos kételyek is felmerültek benne. Vajon az első korszakban látottakhoz hasonlóan az ismeretelmélet nem határozza-e meg az etika mibenlétét? A válasz egyértelműen nem, ugyanis tudatunk csak a cselekedeteinkre vonatkozó belső viszonyainkat vizsgál(hat)ja, az értelem a maga által létrehozott erkölcsöt elemzi, ezáltal Szolovjov a gnoszeológiát az etika vonatkozásában immanens problémaként láttatta. A kérdés ezek után már csak az, hogy az erkölcs honnan nyeri a maga tartalmát?

A vizsgálódások során Szolovjovnak hamar szembesülnie kell azzal a ténnyel, hogy bár egy autonóm etikai rendszer megalkotására törekedett, a metafizikának az erkölcsbölcseletben betöltött szerepét nem vetheti el egészében. „Tudatosan és racionálisan csak akkor cselekedhetek jót, ha hiszek a jóban, a jónak a világban megnyilvánuló objektív és önálló jelentőségében, vagyis más szavakkal, hiszek az erkölcsi rendben, a Providentiában, Istenben. Ez a hit logikai szempontból minden pozitív vallási nézetet és tételt megelőz, miként a metafizikai tanokat is, s e tekintetben voltaképpen nem más, mint amit természetes vallásnak nevezünk.”³⁹⁴ A természetes vallás teremti meg tehát az emberi cselekedetek erkölcsi hátterét. Ezt valójában a kanti bölcseletből kivont inverz szolovjovi tételnek nevezhetjük, ugyanis míg Kantnál Isten és a halhatatlanság az erkölcsből következett, addig Szolovjov ezzel éppen ellentétes kiindulópontot választott. Azonban a szabad akarat kérdését ezzel még nem oldotta meg, viszont enélkül etikai rendszere alapjaiban ingott volna meg.

A szabad akarat hiányából Szolovjov már a *Krityika otvlecsennih nacsalban* a determinizmus kiteljesedésére következtetett, ami annak veszélyét vetítette előre, hogy az etika önállósága megszűnhet, ennek ellenére ebben a művében sem tagadta a determinizmus létjogosultságát. „A determinizmus általában csak azt állítja, hogy mindent, ami megtörténik,

törvényök nem lévén, önmagoknak törvényök. Mint a kik megmutatják, hogy a törvény cselekedete be van írva az ő szívébe...” Róm. 2, 13-15.

³⁹⁴ V. Sz. Szolovjov: *Opravdanyije dobra* // *Szobranijje szocsinyenyij* VI. Szolovjova VIII. Brüsszel, 1966, 114.

következésképp minden emberi cselekedetet is az *elégseges alap határoz meg* (determinatur – innen ered e tan elnevezése), amely *nélkül nem történhetne* meg semmi, s melynek hatására minden *szükségszerűen* történik.”³⁹⁵ A jelenségek és a cselekedetek alapján a szükségszerűség három típusát különítette el. 1) Mechanikus: ez önmagában kizárná az erkölcs lehetőségét, mivel a morál alapvető követelménye a választás lehetősége; 2) pszichológiai, mely megtűr egyes, egymással csak nehezen összeegyeztethető etikai elemet; 3) Racionális-eszmei: minden erkölcsi követelménynek teljes mértékben helyt ad. Ez utóbbi az emberi cselekedetek világa, de itt sincs helye a szabad akaratnak³⁹⁶, hiszen csak akkor beszélhetünk szabad akaratról, ha az ember teljesen szabadon dönthet. Erről azonban a racionális-eszmei szférában sem lehet szó, mert a jó eszméje kell, hogy meghatározza az emberi cselekedeteket. A korábbi korszakhoz képest mégis abban látjuk a lényegi elmozdulást, hogy Szolovjov immáron lehetségesnek tartja, hogy az ember ha csak elméletben is, de elutasítsa az erkölcsi törvényt. Ám ezen túl nem mehet, a jó erejével szemben továbbra is tehetetlennek, erőtlennek bizonyul.

Ezen felfogás alapján bírálta Szolovjov a tolsztoji elvont moralitást, amit szubjektivizmusnak, „a forma- és elvnlküliség doktrínájának” bélyegzett. Elvetette Tolsztoj anarchista ideológiáját is, azt a nézetét pedig, miszerint csak az egyes ember, a személyiség lehet az igazság és a jó képviselője, „morális amorfizmusnak” nevezte. Nem fogadhatta el ezt az álláspontot már amiatt sem, mert „a világ és az emberiség egész történetét értelmetlennek nyilvánítja, holott a történelem értelme az életformák megteremtésében és tökéletesedésében rejlik.”³⁹⁷ Lesújtó bírálatban kívánta részesíteni a nietzschei immoralizmust is, amely az erőt és a szépséget helyezte a keresztény erkölcs helyébe. Nietzsche oroszországi propagálóját sem kímélte, különösen Merezkovszkij „Harmadik szövetség” tanát nem, amiben Nietzschehez hasonlóan a keresztény értékrendtől való eltávolodást látta.

Erények és lelkiismeret

Szolovjov alapvetően azzal a szándékkal látott az *Opravdanyije dobran* összegzett erkölcsbölcseleti rendszerének megírásához, hogy mindenki tudatosan tudjon választani a két erkölcsi út között, s az élet (egyetlen) értelmét fel tudja ismerni. Az egyetemes egység szolovjovi rendszerében az életnek nem lehet korlátlan számú értelme, mert ez az alaptalanság káoszához vezetne, ezáltal az élet értelmetlennek bizonyulna. Mivel rendszerelvű bölcseletről van szó, ezért kell, hogy legyen egy olyan organizáló alap, amelyre visszavezethető a rendszer minden aspektusa. Szolovjovnál mint láttuk, ez a jó, az igaz és a szép harmonikus

³⁹⁵ V. Sz. Szolovjov: *Opravdanyije dobra* // Szobranyije szocsinyenyij VI. Szolovjova VIII. Brüsszel, 1966, 39.

³⁹⁶ Szolovjov ekkor már a szabad akaratnak nem a tényét, hanem csak szükségszerű voltát tagadta.

³⁹⁷ V. Sz. Szolovjov: *Opravdanyije dobra* // Szobranyije szocsinyenyij VI. Szolovjova VIII. Brüsszel, 1966, 15.

kapcsolatából adódó mindenegység. Attól függően, hogy melyik létszférát vizsgáljuk, válik az immanens világban dominánssá a mindenegység egyik vagy másik aspektusa, az etika esetében a jó eszméje. A jót azonban külső tekintélyként nem sajátíthatjuk el, csakis hitünk, értelmünk és tapasztalataink által vehetjük birtokba. Az általunk felismert és kivitelezett erkölcsfilozófia feladata tehát: segítse a jót abban, hogy az emberi tudatban érvényesülhessen, ezáltal megbizonyosodhassunk tisztaságáról és mindenegy jellegéről. A tapasztalat által motivált értelmet Szolovjov már képesnek ítélte arra, hogy a jó fogalmát meghatározza, illetve választ adjon arra a kérdésre, hogy mi az élet értelme.

Mint láthatuk Szolovjov meggingathatatlan abban a kérdésben, hogy létezik egy olyan összemberi megbonthatatlan erkölcsi alap, amely minden erkölcsi nézet kiindulópontja. Az erkölcs alapvetően három (pszichológiai) emberi érzésből táplálkozik: a szégyen, a sajnálat és a tisztelet az eredője minden etikai ismeretünknek. A *szégyen* szerepe kettős: egyrészt szabályozza viselkedésünket, másrészt tudatosítja bennünk, hogy különbözünk a természettől, hiszen szégyenkezünk annak materiális jellege miatt, ezért igyekszünk is tőle elszakadni, illetve a magasabb létrend felé fordulni. „Szégyenkezem, tehát vagyok.”³⁹⁸ Az emberek egymás közötti viszonyát a *sajnálat* (a szimpátia, részvét) fejezi ki. Szolovjov egyértelműen a schopenhaueri akaratfilozófia nyomán tette meg a sajnálatot, a részvétet az erkölcs egyik fundamentumának, de szemben Schopenhauerrel az orosz bölcsele ez nem abszolutizálta, ráadásul a részvéten belül is különféle típusokat különített el. A gyermek-szülő kapcsolat során a sajnálat tiszteletté alakul, amiben igazolva látta Spencer azon véleményét, hogy a gyermeknek a szülő iránti tiszteletében jelenik meg először maga Isten. A harmadik érzés tehát a *tisztelet* (pietas), mely lehetővé teszi, hogy az ember eljusson a „természetes vallásosságig”. A tisztelet révén az ember belátja a léthierarchia értelmét és szerepét, a magasabb rendű előtti meghajlásban (reverentia) nem alávetettséget lát, hanem az emberfeletti elvhez való egészséges viszonyt, amely végső soron kölcsönös szükséglet. Ezek az érzések különböző erkölcsi elveket generálnak: a szégyen az aszkézist (a test [ploty] vágyainak korlátozását), a sajnálat az altruizmust (mások egyedi jelentőségének, léthez és boldogulásához való jogának elismerését), a tisztelet vallásos érzést (a szülők, rajtuk keresztül az ősök, azokon keresztül pedig az isten iránti tiszteletet). A lelkiismeret és az emberi önértékelés szintén ezekből az érzésekből táplálkozik, amelyek az értelem folytán egyre általánosabb és elvontabb formát öltenek. A történelem folyamán tökéletesednek, de nem a szabad akarat (ami szabadossághoz vezethetne), hanem újfent a jó determinizmusa jegyében.

³⁹⁸ V. Sz. Szolovjov: *Opravdanyije dobra // Szobranijje szocsinyenyij* VI. Szolovjova, VIII. Brüsszel, 1966, 54.

Szolovjov fenti gondolatmenete a szent ágostoni hagyománytól való eltávolodást jelzi, ami a rosszra vonatkozó felfogás radikális megváltozására vezethető vissza. A rossz önálló entitásként való (f)elismerése kétségesse tette számára, hogy a szabad akarat önmagában kellő garanciát jelenthet arra, hogy az egyes ember, illetve az egyetemes emberi közösség önmagában le tudja küzdeni a rosszat, vagyis kétségesse vált, hogy az ember a rosszal, gonosszal szemben a jót választja. Szolovjov ezért csak a rossznál hatékonyabb biztosíték mellett tartotta kivitelezhetőnek az ember történelmi feladatát, ezért vált rendszerének általános jellemzőjévé, hogy minden emberi cselekedetet a jóra vezetett vissza. A kérdés az, hogy ez a szigorúan teoretikus alapállás (a jó redukciója) hogyan ültethető át a gyakorlatba.

„Az erényes ember olyan, amilyennek lennie kell.”³⁹⁹ Vagyis az erény az embernek a mindenhez és mindenkihez fűződő kellő (illő) viszonya. Az alapján, hogy miként határozzuk meg helyzetünket, három erénytípus határozható meg: az *alázat* – a magasabb rendűhöz képest kicsinynek állítom be magam; az *elragadtatás* – a felsőbb rendű dolgoknak kötelezem el magam; a *mánia* – a közömbös és alacsonyabb rendű dolgoknak szolgáltatom ki magam. Az erények a szolovjovi rendszerben a következőképpen tipologizálhatók.

Szolovjov megítélése szerint az ún. sarkalatos erények, vagyis a mértékletesség, a bátorság, a bölcsesség és az igazságosság csak a kellő (illő) erkölcsi viszony alapján tekinthetők erényeknek. Számba vette még a teológiai erényeket is (hit, remény, szeretet), de ezeket is az erkölcsiség alapjának számító elsődleges érzetekre (szégyen, sajnálat, tisztelet) vezette vissza. Emellett léteznek még kötelességen túlmutató erények is, mint a nagylelkűség, az önzetlenség, a bőkezűség vagy a türelmesség. Beszélt még ún. származtatott erényekről, melyek közül a legfontosabbnak az őszinteséget tekintette, melyet a katedrafilozófia önálló erénnyé kívánt magasztosítani, miközben minden hazugságot az őszinteség erénye elleni lépésnek nyilvánított. Erre hozta fel a szerző példaként a gyilkost hazugsággal félrevezető s ezáltal egy ártatlan életét megmentő ember esetét. Ha egy ember életét azzal meg tudjuk menteni, hogy valótlan állítunk, akkor tartózkodnunk kell az álrigorózus, életidegen magatartástól. Szolovjov szerint erkölcsitelenségről csak akkor beszélhetünk, ha az elsődleges és másodlagos erényeket nem a létben elfoglalt helyzetünknek megfelelően gyakoroljuk.

Szolovjov a természetes erkölcsi hajlamokat önmagukban elégtelennek tartotta, ahhoz, hogy emberi érdekeket szolgáljanak, mindenképpen a racionális megalapozottságú kötelességtudattal⁴⁰⁰ együtt, azzal összhangban kell hatásukat kifejteniük. Csakhogy az

³⁹⁹ V. Sz. Szolovjov: *Opravdanyije dobra* // *Szobranijje szocsinyenyij* VI. Szolovjova, VIII. Brüsszel, 1966, 120.

⁴⁰⁰ Az értelem az elsődleges (pszichológiai) érzetéből kivonja a belső etikai tartalmat, s kötelesség formájában az erkölcsi cselekvés önálló elvéként határozza meg.

értelemből fakadó kötelesség a gyakorlatban nem mindig mondható általános érvényűnek és szükségszerűnek, ezért Szolovjov az erények alapján olyan gyakorlati elv kidolgozását szorgalmazta, amely nemcsak kötelességszerű, hanem egyúttal kívánatos is minden ember számára, függetlenül a lélek természetes hajlamaitól és az egyén szellemi fejlettségétől. Ezen elv által kell minden egyes embernek befogadnia a legfőbb jót, melynek segítségével a szellemi ember beteljesíthetné a történeti folyamatot.

Értékelésünk szerint a szolovjovi etika erényfelfogása – minden ellentétes szándék ellenére sem – tekinthető kevésbé relatívnak, mint a korabeli etikáké (például Spencer empirikus etikája, illetve J. S. Mill utilitarizmusa). A szégyen mellett Szolovjov kiindulhatott volna más emberi tulajdonságokból is, például a becsstelenségből vagy az egoizmusból, hiszen ezek sem abszolutizálhatók, ráadásul nem annyira az emberi természetre, mint inkább az ember társadalmi szintjével kapcsolatos etikai kategóriák. Szolovjov minden bizonnyal azért választotta a szégyent erkölcsbölcseletének egyik alappilléreül, mert összefüggésben áll szeretet-tanával (vö. *Szmiszl ljubvi* c. értekezése). Mind a szégyen, mind a szerelem önmérsékletre, illetve a magasztosabb célok megvalósítására sarkallja az embert, ezáltal nem személyes, hanem univerzális távlatok nyílnak meg az egyes individuumok előtt (is).

Etikai vizsgálódásai az Isten és ember viszonyára is kiterjedtek, abból az alaptételtől indult ki, hogy az ember istenképisége folytán közvetlenül kapcsolódhat Istenhez. Egy bizonyos szellemi fejlettségi szint után az ember már nem szorul az egyházra, eszerint Szolovjov az intézményesült vallás helyett a bensőséges vallásosságot preferálta. Igazi feladatnak azt tartotta, hogy az ember felismerje Krisztus titkát, amit racionális alapon értelmezhető emberi szükségletnek vélt. Ezt arra alapozta, hogy Krisztus midőn megjelent a történelemben, és istenemberként tapasztalaton túlmutató igazsághoz juttatta az emberiséget, ezáltal példájának követése a legracionálisabb erkölcsi cselekedet kell, hogy legyen.

Az erény és a lelkiismeret kérdése volt a XIX. századi értelmiség legfőbb vitatémáinak egyike, amely Oroszország messianisztikus szerepével kapcsolatos viták fényében sajátos színezetet nyert. A nyugatosok és a szlavofilek vitájából eredő dichotómikus rendszerben a szlavofilek a társadalmi és történelmi reáliákat is tételező (pravoszláv) hitet tették meg fundamentumnak, erőteljes múltcentrikus szemléletükben a népiségnek és a kollektivistikus tudatnak juttattak prioritást, egy teljesen önálló, autochton orosz utat ítétek csak járhatónak. Ezzel együtt a „külső”, jogon és törvényen alapuló intézményrendszerrel szembeni gyanakvásuk folytán egy olyan organikus társadalmi modellt tartottak követendőnek, mely a bizalom, a szabadság, a szeretet és az igazságosság elvén alapszik, amelyben az egyén a

kollektivistikus elvárások keretei között formálódik ki. „Semmiféle egyéni megítélés, semmiféle mesterséges megegyezés nem volt alkalmas arra, hogy új rendet hozzon létre, új jogokat, új előjogokat dolgozzon ki. Sőt még maga a *jog* [pravo] fogalma is ismeretlen volt a szó nyugati értelmében: nálunk csupán igazságot, igazságosságot jelentett.”⁴⁰¹ I. Kirejevskij és a szlavofilek az igazságosság, a morál, pontosabban a lelkiismeret imperatívuszának organizáló erejében látták Oroszország jövőjének zálogát. Ezzel a pravoszláv hit kánonján alapuló kulturális elzárkózáson alapuló, a múlt megújulását szorgalmazó, Oroszországnak messianisztikus küldetéstudatot (monarchikus állam, teokrácia, a rossz kiküszöbölhetősége) kölcsönző erőteljesen metafizikus jellegű szemléletmód vált az egyik történetfilozófiai vezérelvé a XIX. századi Oroszországban. Ezt az utat járták a pocsvennyikek (Dosztojevskij, Apollon Grigorjev, Ny. Sztrahov, A. A. Fet), majd a kései szlavofilek, illetve Szolovjov nyomán az orosz vallásbölcselet.

Ezt a hagyományt követte Szolovjov is, ám meglepő módon igencsak vaskosnak mondható erkölcsbölcseleti művében (*Opravdanyije dobra*) igen kis teret szentelt a lelkiismeret kérdésének. Bár számos korábbi művében felbukkant a lelkiismeret problémája, ám ezekben sem fejtette ki mélyrehatóan annak szerepét. Előrevetítve ezt azzal indokolhatjuk, hogy Szolovjov antropodiceára épülő, történetfilozófiai ihletettségű gondolatrendszerében a lelkiismeret megléte és motiváló szerepe alapvető (axiomatikus) követelmény, ennél fogva részletes kifejtést, magyarázatot nem igényel. A továbbiakban mégis kísérletet teszünk arra, hogy felfejtsük a szolovjovi bölcselet és a korszellem szempontjából egyaránt fontos problémakörrel kapcsolatos szemlélet főbb aspektusait.

Magiszteri disszertációjában a nyugati filozófia válságát kiváltó egyik oknak az egoizmust, a lét elemeinek egymástól való elkülönültségét tekintette, ugyanis az egoizmust leegyszerűsítve lelkiismerethiánynak tekintette. Ekkor a lelkiismeretet olyan szintetizáló elvként kezelte, amely a lét elemeinek egymáshoz való közeledését szolgálja, ami elengedhetetlen feltétele a világ egyetemes egysége, a mindenegység helyreállításának. Ez a követelmény nemcsak a kozmikus rendre vonatkoztatható, hanem az egyes emberre, illetve a társadalom egészére is: Raszkolnyikov alakja a gőg, az önistenítés, a többiektől való elkülönülés tipikus szimbóluma, aki külső bűnét (gyilkosság) a száműzetés révén vezekli, míg belső bűne a belső erkölcsi igazság megszegésének vétké a lelkiismeret tisztítótüzeiben volt kénytelen levezekelni – ezáltal voltaképpen visszatérhetett az Abszolút igazsághoz. „Az ember, aki erkölcsi betegségére, megátalkodottságára és esztelenségére alapozza azt a jogát,

⁴⁰¹ Ivan Kirejevskij: Válasz Homjakovnak // A megváltó Oroszország, Bp., 1992, 38. (Kiss Ilona ford.)

hogy a saját elképzelése szerint tevékenykedjék és átalakítsa a világot – az ilyen ember, bármilyen legyen is külső sorsa és tettei, önmaga lényegéből kifolyólag *gyilkos*. Óhatatlanul erőszakot tesz másokon, és tönkreteszi őket, maga pedig óhatatlanul elpusztul az erőszak által. Erősnek tartja magát, de idegen erők hatalmában van; szabadságával büszkélkedik, de a külsőség és az esetlegesség rabja. Az ilyen ember nem gyógyul meg mindaddig, amíg az első lépést meg nem teszi az üdvösség felé. Számunkra az első lépés az üdvösség felé az, ha átérezzük erőtlenségünket és rabságunkat. Aki ezt teljesen átérzi, már nem lesz gyilkossá; de ha *megmarad* erőtlenségének és rabságának tudatában, akkor eljut az *öngyilkosságig*. ... Az öngyilkosságig mindenki eljut, aki ráébred az összemberi gonoszságra, de nem hisz az emberfeletti Jóságban. Csak ez a hit menti meg a gondolkodó és lelkiismeretes embert az öngyilkosságtól. Nem szabad megállni az első lépésnél – saját gonoszságának felismerésénél –, hanem meg kell tenni a második lépést: el kell ismernie az önmaga felett álló Jóságot.”⁴⁰² A Jóság Szolovjovnál azonban nem egyszerű etikai kategória, ugyanis még autonóm etikájában is a jónak és általában véve az erkölcsnek a vallási, metafizikai megalapozottságát szükséges kritériumnak tartotta – az ezzel ellentétes etikákat „elvont moralizmusnak” bélyegezte. Mivel bölcséletében az élet-szerűséget alapvető kíváncságnak tekintette, ezért „gyakorlati idealizmusában” a lelkiismeretnek továbbra is főszerepet szánt.⁴⁰³

Az etika tárgya tehát metafizikai eredetű ugyan, ám az ember számára csakis a gnoszeológiai vizsgálódások eredményeképpen állhat elő. Mindkét esetben a léten felül álló abszolút létezőhöz [szuseje] jutunk, egyúttal az egyes ember és az emberiség olyan történelmi léptékű feladattal ruháztatik fel, melynek sikeres megoldásától függ a mindenegység helyreállítása. Az ember mint közvetítő lény a természeti és az isteni elvet kapcsolja össze, ezzel a kozmikus és történelmi korszak beteljesítéséhez járulhat hozzá. „Ahhoz, hogy tudatosan részt vegyünk a történelmi folyamatban, ahhoz az is teljességgel elegendő, ha tisztában vagyunk annak irányával, elegendő, ha tisztában vagyunk matematikai kifejezéssel élve [ezen történelmi folyamat] *maximális* léptékének képzetével, amelyhez szakadatlanul közelítenek az emberi fejlődés *átmeneti* léptékei, habár a dolgok természete folytán soha nem

⁴⁰² Vlagyimir Szolovjov: Három emlékezés Dosztojevszkijről // Az orosz vallásbölcsélet virágkora I., Bp. 1988, 123-125. (Baán István ford.)

⁴⁰³ „ami a lelkiismeret illeti ... minden jelentősége ellenére is elementáris hiányosságtól szenved. A helyzet az, hogy a lelkiismeret, mint ahogy már valaki megjegyezte, teljességgel hasonló ahhoz a daimonionhoz, aki sugallataival irányította Szókratészt. Miként ez a daimonion, úgy a lelkiismeret is arról tudósít bennünket, hogy mit ne tegyünk, de nem mutatja meg, hogy mit kell tennünk, nem ruházza fel tevékenységünket semmiféle pozitív céllal. Ha pedig ez a negatív erkölcs nem korlátoz bennünket, akkor ahhoz az általunk kialakított erkölcsi elvhez nyúlunk, melybe beletartozik a tevékenységet meghatározó pozitív cél, s ebben az esetben, nyilvánvalóan fel kell tételeznünk a következőt: azáltal, hogy elismerjük ezt a valóságosnak tekintett célt, ehhez az szükséges, hogy összefüggésben álljon a megvalósításába vetett meggyőződésünkkel. De ennek a célnak a megvalósítása nyilván nem belső méltóságától vagy vágyától, hanem a létező [szuseje] objektív törvényeitől függ, amelyek nem az etika vagy a gyakorlati, hanem a tisztán teoretikus filozófia tárgyát képezik.” Vlagyimir Szolovjov: Kritika otvlecsennih nacsal // V. Sz. Szolovjov: Polnoje szobranije szocsinyenyij i pizsem I. M., 2001, 177.

tudnak azzal egybeesni. Erről az ideális határról, amely felé reálisan tart a történelem, mindenki, még az esztétikai szeparatistát is beleértve, tökéletes fogalmat nyerhet azáltal, hogy az utasításoknak megfelelően a figyelmét nem az előzetesen vett vélekedésekre és durva ösztönökre, hanem a történeti tényekből levont azon következtetésekre irányítja, amelyekért az értelem kezekszik és amelyekről a lelkiismeret tudósít.”⁴⁰⁴

Az abszolút létező és az erkölcsi jó Krisztus alakjában talál egymásra, aki személyében szintetizálta az emberi és az isteni elvet, ezzel példát mutatott arra, hogy Sophia révén az emberiség visszataláljon az Istenséghez. Krisztus azonban nemcsak példaként szolgált, hanem egyúttal az emberiségbe vetett remény próbakövének is bizonyul. Az emberre ruházott univerzális léptékű feladat megvalósítása nem determinált – legalábbis Szolovjov határozottan szembeszállt azokkal az elképzelésekkel, melyek az ember előtt a természeti és isteni elv szizigikus egységesítésének feladatát egyfajta szükségszerű követelményként jelenítették meg. Az ember szabadsága a feladat sikerének záloga, az emberiség nem érezhet kényszert sem a feladat felvállalásában, sem annak végrehajtásában. Ez annál is inkább igaz, mivel az ember adott létállapota is arra vezethető vissza, hogy szabadsága folytán a világlélek elfordult az abszolút létezőtől, majd megtapasztalva a feltétlenség hiányából adódó súlyos következményeket, s magában hordozva a visszatérés, a mindenegység megteremtésének lehetőségét, önként és szabadon döntött arról, hogy a kozmikus és történeti folyamat során helyreállítja a természeti és isteni elv egységét. „A személyes és társadalmi erkölcs végső feladata az, hogy Krisztus, akiben az Istenség egész teljessége testileg van jelen, mindenben és mindeniben „megnyilvánuljék”. Mindannyiunktól függ, hogy együttműködjünk e cél beteljesítésében, eközben Krisztust személyes és társadalmi ténykedésünkben jelenítsük meg.” Krisztusban voltaképpen Sophia (az abszolút létező anyaga, a világ női princípiuma) és a Logosz (az abszolút létező ható, egységesítő elve) kapcsolódik össze, ezzel voltaképpen az ember eredendő-jövendő állapota ad egymásnak és az isteni elvnek találkozt, az ember(iség) mintegy megigazul, visszanyerheti teremtés előtti feltétlenségét. Csakhogy ehhez végig kell járnia a krisztusi utat, és akárcsak Ábrahámnak Kierkegaardnál pillanatról pillanatra ellenőriznie kell hitét, erkölceinek kikezddhetetlenségét, mely alapfeltétele sikeres tevékenységének. „Hogy ezek az emberek [a vallási fanatikusok] tudatosan szegülnek ellen saját lelkiismeretüknek, ezt nem kívánom mondani; de hogy nem ellenőrizték, ahogyan kell, a maguk lelkiismeretét – ez világos. Pedig a legjobb és egyetlen ellenőrzési mód nagyon is közel van.

⁴⁰⁴ Vlagyimir Szolovjov: *Pervij sag k polozsityelnoj esztyetyike* // *Szobranijje szocsinyenyij Vlagyimira Szergejevicsa Szolovjova VII.*, Brüsszel, 1966, 71.

Mielőtt bármilyen, a személyes vagy közösségi életünk szempontjából nagy horderejű cselekedetbe fognánk, célszerű lelkünkben felidézni Krisztus erkölcsi alakját, benne összpontosulni, feltenni a kérdést: megtehet-e Ő e cselekedetet, vagy más szavakkal: helyeselte volna-e vagy sem, dicsérné-e engem vagy sem emiatt a cselekedet miatt?”⁴⁰⁵

A fentiek alapján arra a következtetésre juthatunk, hogy a lelkiismeret Szolovjovnál a médium szerepét játssza, biztosítja a tapasztalati valóságban élő, az istenképiséggel felruházott ember számára az abszolút létezővel [szuseje] való közvetlen kapcsolatot. Az ember a lelkiismeret által mintegy esélyt kap arra, hogy betekintést nyerjen az igazi valóságba, hasonlóan ahhoz, miként az ikonok teremtenek közvetlen kapcsolatot a „lét Szülőházájának mélyéhez”⁴⁰⁶. A lelkiismeret Szolovjov gondolatvilágában ezáltal egyszerre lehetőség és teher, mivel az ember egyfelől tudatosíthatja magában az abszolút tudás létét és jelentőségét, másfelől azonban dönthet(ne) az egoizmuson alapuló elkülönülés mellett is, vagyis kellő belátás híján átmenetileg elvet(het)i a conscientiat. Szolovjov mindvégig bízott abban, hogy ez az állapot valóban csak provizórikus, idővel – az ember sophikus jellege folytán – a lelkiismeret nemcsak az igaz tudással való közvetlen kapcsolat lehetőségét biztosítja, hanem együttes cselekvésre (kollektív lelkiismeret, szobornosztj) is ösztönöz.

Ez a gondolatmenet a *Három beszélgetés* című írásban éri el Szolovjovnál a végkifejletet. A tolsztoji elvont moralizmus, illetve a nietzschei Übermensch kritikája még inkább megerősítette a bölcselőben a heteronóm etikai alapállás szükségességét. Ez mutatkozott meg többek között abban a tételében, miszerint a lelkiismeret önmagában nem organizáló elv, ahhoz hogy teljes hatékonysággal fejthesse ki hatását (vagyis ne csak tiltson mint Szókratész daimonionja), szüksége van az értelemre mint segédeszközre. Az értelem azonban kijátszhatja a lelkiismeretet, ezért a lelkiismeret háttérében olyan feltétlen tartalom kell, hogy álljon, amely az értelem kísértéseivel szemben immunissá teszi.⁴⁰⁷ Az Antikrisztus

⁴⁰⁵ Vlagyimir Szolovjov: Duhovnije oszнови szisnyi // Szobranijje szocsinyenij Vlagyimira Szergejevicsa Szolovjova III.. Brüsszel, 1966, 71. Ezt a gondolatot fejtette ki többek között az istenemberségről tartott utolsó előadásában, amikor a rossz általi kísértések értelmét fejtegette: „[Az ember] ... csak tulajdon tapasztalata révén győződik meg a korábban az Istenember lelkiismerete révén elvetett utak hamis voltáról.” Vlagyimir Szolovjov: Cstenijja a Bogocselovecsesztve // Szobranijje szocsinyenij V. Sz. Szolovjova III. Brüsszel, 1966, 172-173.

⁴⁰⁶ Pavel Florenszkij a „szellemi otthon” megtalálásának lehetőségét látta az ikonban. „... a lét termékeny mélyeiből érkező örömteli híradás ez, elfeledett, de titkon dédelgetett emlékkép a szellemi otthonról. És valóban, amikor e szellemi otthont megjárta megnyilatkozásból részesülünk, nem kívülről érzékeljük, hanem önmagunkon belül *emlékezünk vissza rá*: az ikon a mennyei ösképre való *emlékeztetés*.” Pavel Florenszkij: Az ikonosztáz, Bp., 2005, 75. (Kiss Ilona ford.) A „lét Szülőházájának mélye” kifejezést a korábbi fordítás alapján használtuk. Bp., 1988, 45.

⁴⁰⁷ „A lelkiismeret szava – bármennyire fontos is, hogy oltalmazzon vagy szemrehányással illessen bennünket – nem nyújt pozitív és gyakorlatias, konkrét utalásokat cselekedeteinkhez, jóakaratunknak viszont szüksége van az értelemre mint segédeszközre; ám az értelem az akaratnak csupán kétes értékű szolgálja, mivel képes és kész akár két urat is, jót és rosszat egyformán szolgálni. Isten akaratának beteljesítéséhez és Isten országának eléréséhez tehát lelkiismereten és értelmén kívül szükség van még egy harmadik dologra is. ... A jó sugallatára. Azaz röviden arra, hogy maga a jó elve fejtsen ki bennünk vagy gyakoroljon ránk közvetlen és ténylegesen pozitív hatást. E fölülről érkező közreműködés révén mind az értelem, mind a lelkiismeret a jó megbízható segítőtársává válik, az erkölcs pedig, a mindig kétséges „jó magaviselet” helyett a jóra alapozott, kétség nélküli életté lesz, a teljes ember organikus növekedésévé és tökéletesedésévé válik: a belső és külső ember,

is csak azokat tudta bűvkörébe vonni, akik megelégedtek azzal, hogy lelkiismeretüket kizárólag az értelemmel szinkronizálják, míg az igazak kitartottak a „jó sugallata”, Krisztus mellett. Noha Szolovjov kénytelen elfogadni, hogy determinisztikus világképében a történelem végső beteljesítésében a lelkiismeretet felületesen ismerők/alkalmazók szintén szerephez jutnak, mégis alkalmatlannak ítélte őket az Antikrisztus legyőzésére, ivel a feltétlen elvet nem ismerik (f)el. A feltétlen elvvel, Krisztussal szizigikus kapcsolatot csak az igazak alakíthatnak ki. Szolovjov ezzel arra kívánt figyelmeztetni, hogy a lelkiismeret fejleszthető, nemcsak tiltásra alkalmas, hanem pozitív célok felismertetésére, gyakorlati realizálására is.

A fenti szemlélettel összhangban Szolovjov azokat a lehetőségeket is megvizsgálta, miként alkalmazható a lelkiismeret a gyakorlati életben, és arra a megállapításra jutott, hogy a lelkiismeret prioritása folytán a jog minden társadalom életében csak másodlagos szerepet tölthet be. A szlavofil nézőpont és a XVI-XVII. századi nyugat-európai jogfelfogás alapján arra a következtetésre jutott, hogy a jog „a minimális jó kényszerű megvalósításának eszköze”, mégpedig olyan eszköz, mellyel megakadályozható, hogy a rossz a világ konstitutív elemévé váljék. A személyiségfelfogás is eltér nála a korabeli nyugati politikai szemlélettől. Egyfelől a személyiség központi szerepét ugyan nem vonja kétségbe (sőt filozófiai rendszerének felülvizsgálatakor szerepe még nyomatékosabbá válik), de a kollektív, az egész emberi nemre kiterjedő üdvözülés követelményéről nem mond(hat)ott le, másfelől Szolovjovnál a jog a tiltás eszköze maradt (vö. daimonion), a szlavofil hagyományoknak megfelelően etikai megalapozottságú, vagyis lényege nem merül ki a külső intézményesült formákban. Ebből adódóan csak a jogszolgáltatás morális kritikájáig jutott el, az alkotmányosság alapkövetelményének belátásáig viszont már nem. L. Tolsztojtól eltérően az erkölcsi törvények és a jogi intézmények között nem látott éles ellentétet, összehangolásukat jövőbeli feladatként kezelte. Felfogásában az állam a kollektív szánalom megnyilvánulása, a feladata pedig – a teokráciából való kiábrándulást követően – arra korlátozódik, hogy olyan körülményeket teremtsen, amelyek a földi létet elviselhetővé teszik. Már egyáltalán nem beszélt arról, hogy az evilági állam a természetes történeti evolúció folyamányaként Isten országává alakul át. A teokrácia három „tisztviselője”, a cár, a pápa és a próféta is háttérbe szorult a teokratikus ábrándok múltával. Azonban Szolovjov nézőpontja a szlavofil, belső normákra épülő jogfelfogástól is eltért, mégpedig abban, hogy sem heteronóm, sem autonóm

az egyén és a társadalom, a nép és az emberiség organikus növekedésévé és tökéletesedésévé – hogy Isten országának örök jelenében teljesüljön be a feltámasztandó múlt és a megteremtendő jövő eleven egysége ...”Vlagyimir Szolovjov: Az Antikrisztus története Bp., 1993, 112. (Kiss Ilona fordítása.)

etikája nem állapodott meg az orosz nép messianisztikus küldetéstudatánál, azt univerzális léptékűvé transzformálta.

Az *Opravdanyije dobraban* kifejtett szolovjovi gondolati paradigmák nem maradtak válasz nélkül sem az orosz vallásbölcseletben, sem a politikai ideológiákban. A szolovjovi mindenegység-koncepció, illetve a Sophia-tan mentén formálódott a későbbiekben a konzervatívok és egyes vélemények szerint a radikálisok nézetrendszere, például a szocialistáké, akik új hitnek, vallásnak tekintették a szocializmust. A konzervatív-vallási modell képviselői úgy vélték, hogy a Sophia-tan révén létrejön az értelem, a szépség, a gazdaság és a kultúra szintetikus egysége, melyben az ember Sophia hordozójává válik.

Szolovjov hosszú, kitérőkkel tarkított utat tett meg az erkölcsi vizsgálódások terén, míg az utópiától eljutott az autonóm, majd heteronóm etikáig. Utolsó korszakának etikája sem volt problémáktól mentes, erre már kortársai (B. Ny. Csicserin, A. I. Vvegyenszkij) is felhívták a figyelmét. A legfőbb kritikai észrevétel arra irányult, hogy Szolovjov az erkölcs tisztán autonóm jellegét nem tudta igazolni, mivel az etika a metafizikától nem választható el⁴⁰⁸, tegyük hozzá, főként egy idealista bölcseleti rendszerben nem. Eszmefuttatásunk során azt a következtetést kívántuk levonni, hogy e bölcseleti rendszerben, erényről, lelkiismeretről, általában véve erkölcsről voltaképp csak az utópia meghaladásakor van értelme beszélni, ugyanis az embernek csak ezt követően nyílik lehetősége arra, hogy teljes emberhez illő módon cselekedjék, hogy a lét-esülő abszolútum által rendelt kozmikus feladatát véghezvigye. Csak ebben a vonatkozásban nyerhetett értelmet Szolovjov azon etikai alaptétele, miszerint „... a jó mértéke az emberiségben fokozatosan *növekszik*.”⁴⁰⁹ A számos tisztázatlan kérdés ellenére Szolovjov érdeme, hogy olyan etikai rendszert hozott létre, mely megalapozta az orosz bölcselet további etikai vizsgálódásait, másrészt ráirányította a figyelmet az etika teoretikusan megalapozott gyakorlati szerepére.

A sors iróniája, hogy Szolovjov alighogy túltette magát a teokratikus utópia illúzióján, alighogy elkészült a jó történelemformáló erejét igazolni hivatott etikai rendszerével, a halál közeli érzete és a valóságos rossz („... az egész világ a gonoszságban vesztegel”⁴¹⁰) oly erővel tört rá, hogy az erkölcsök javítása, tartalommal való felruházása helyett a rosszal vívott küzdelemre kellett összpontosítania. Ez már egy másik, az Antikrisztus története.

⁴⁰⁸ J. Ny. Trubeckoj: *Mirosozercanyije* VI. Sz. Szolovjova II., Moszkva, 1913, 58.

⁴⁰⁹ V. Sz. Szolovjov: *Opravdanyije dobra* // *Szobranijje szocsinyenyij* VI. Szolovjova, VIII. Brüsszel, 1966, 187.

⁴¹⁰ 1 Ján. 5, 19

Szolovjov, a költő és esztéta

Szolovjov a szépségnek, a művészetnek közvetítő erőt tulajdonított – a tapasztalati valóság és az Abszolútum világa közötti kapcsolat megteremtését, a világ újjáteremtésének előmozdítását remélte tőle. A művészeti ágak közül azonban szorosabb kapcsolat csak a költészethez fűzte, bizonyos mértékig a színészi tevékenység is vonzotta – egyetemi társaival különböző színdarabokat adott elő, néhány drámát maga is írt. Ennek ellenére már ifjúkorában is feltűnt, hogy tartózkodóan, sőt ironikusan viszonyult más művészeti tevékenységekhez, többek között a zenéhez és az operához, noha ez utóbbi a család(fő) egyik legkedveltebb időtöltése volt. A képzőművészet tekintetében már megengedőbb volt, a festészet iránti érdeklődéséről a *Három beszélgetés* című írásában áttételesen említést is tett. „A festészethez például egyáltalán nem értek: én magam semmit sem tudok lerajzolni, még egy egyenes vonalat vagy kört sem tudok húzni, a festők közt meg végképp nem tudom megkülönböztetni, melyik a rossz, melyik a jó. Ennek ellenére az általános műveltség és az általános esztétika keretein belül izgatnak a festészet kérdései is.”⁴¹¹

Az itt következő fejezetben Szolovjov esztétikaelméleti, poétikai és szerelemfilozófiai tárgyú gondolatait összegezzük annak előrebocsátásával, hogy főként költészete terén nem törekedhetünk teljességre. Elsősorban áttekintést szeretnénk nyújtani, egyúttal felhívni azokra az orosz bölcséletet érdemben is befolyásoló meglátásokra a figyelmet, amelyek révén Szolovjov új utakat nyitott az esztétikában, a költészetben és a szerelem filozófiájában.

Esztétikaelméleti vizsgálódások

A művészetelméleti és esztétikai vizsgálódások a szolovjovi bölcséletben már igen korán tetten érhetők. *Sophia* (1875) című ifjúkori kiadatlan írásában alaptételként fogalmazta meg, hogy a művészet és a költészet a filozófiához hasonlóan az ember metafizikai jellegének bizonyítéka⁴¹². Ezt a tételt támasztja alá a művészet igazi tárgya, amit Szolovjov történeti keretbe ágyazottan definiált. Az ókorban még a természet utánzásában látták a művészet lényegét⁴¹³, ám ezen felfogás hiányosságait már a kortársak is felismerték, amikor tudatosult bennük, hogy a művészeti alkotások nagyobb hatást gyakorolnak a befogadóra, mint maguk a valóságos dolgok. Szolovjov ezt azzal magyarázta, hogy a művészeti alkotások olyan univerzális jellegű művek, amelyek nem egyszerű absztrakciók. „A művészet és a költészet

⁴¹¹ Vlagyimir Szolovjov: *Az Antikrisztus története* Bp., 1993, 85. (Kiss Ilona fordítása)

⁴¹² VI. Sz. Szolovjov: *Sophia* // V. Sz. Szolovjov: *Polnoje szobranije szocsinyenyij i pizem*, 2., 2000, Moszkva, 15.

⁴¹³ Szolovjov itt szarkasztikusan utal Csernisevszkij *A művészet esztétikai viszonya a valósághoz* című művének arra az általa elfogadhatatlan tételére, miszerint a valóságosan elfogyasztható alma sokkal értékesebb, mint a megfestett alma.

tárgyai a konkrét reáliák, individualitások, amik általánosak vagyis individualitás-típusok.”⁴¹⁴ Az individuálisnak és az univerzálisnak ez a szoros kapcsolata, mely a művészet specifikuma, úgy értendő, hogy a művészet materiális tekintetben hasonlít a reális valóságra, a formai tekintetben azonban különbözik attól. Ez az oka annak, hogy az ókorban a művészeti objektumok, a „kvázirealitások” esetében csak utánpótlásról beszélhetünk, ugyanis a művészeti alkotások csak durva másolatai, „paródiái” az ideális valóságnak. Az ókori szemléleten csak akkor tudunk felülemelkedni, ha belátjuk, hogy ezeknek az alkotásoknak az igazi forrása a művészi, költői ihlet, amit a köznapis emberek is be tudnak fogadni. Ebben Szolovjov egyértelmű bizonyítékát látja annak, hogy az ihleten keresztül közvetített ideális valóság, a metafizikai realitás az embernek szükségszerű sajátja.

Ebből a közös tárgyból adódóan a filozófia és a költészet, egyáltalában a racionális és poétikus tudományok között szoros kapcsolat áll fenn, mindegyik a rá jellemző eszközökkel igyekszik azon egyetemes összhangnak, a mindenegységnek a megragadására, amely az isteni bölcsességben ölt testet. Szolovjov szerint a művészet legfőbb rendeltetése a teurgia, vagyis olyan alkotó tevékenység, amely az isteni akaratot beteljesítvén teremti újjá azt az univerzális egységet, amelyben a lét közvetlenül tárul fel. Az ember(iség) a történelem folyamán egyre magasabb szinten sajátította el a különböző művészeti tevékenységformákat. A természeti függőségben élő ősi ember már felismerte a szépet, melynek a misztika és a vallási kultusz keretében hódolt. Szolovjov értelmezésében a mágia, az alkotás és a misztika közös töről fakad, kezdetben nem is váltak szét. Később, amikor ezek a teurgikus aspektusok önállósulnak, létrejön/különválik a technika, a művészet és a misztika. Idővel azonban újra egyesülniük kell, megteremtve ezzel a *szabad teurgiát*, ami a *szabad teozófiával* és a *szabad teokráciával* együtt kiteljesíti az emberi életet. Erre azért van szükség, hogy újjáformálja a világot és az egyetemes egységet visszaállítsa eredeti jogaiba.

Szolovjov először az 1880-as évek elején tervezte, hogy önálló esztétikai műben összegzi a teurgiára vonatkozó nézeteit. A *Krityika otvlecsennih nacsal* zárófejezetében Szolovjov szükségesnek tartotta, hogy a mindenegység tényét ne csak etikai és gnoszeológiai téren igazolja, hanem a szép vizsgálatán keresztül is. „Amennyiben erkölcsi téren (az akarat számára) a mindenegység mint az abszolút jó; amennyiben ismeretelméleti téren (az értelem számára) a mindenegység mint abszolút igazság jelentkezik, akkor a mindenegységnek a külvilágban történő megvalósulása, a tapasztalati, materiális létben történő realizálása vagy formába öntése az abszolút szépség. Mivel a mindenegységnek ez a fajta realizációja

⁴¹⁴ VI. Sz. Szolovjov: *Sophia* // V. Sz. Szolovjov: *Polnoje szobranijje szocsinyenij i pizsem*, 2., 2000, Moszkva, 15.

valóságunkban, az emberi és természeti világban még nem adott, megvalósítása még folyamatban van, ráadásul általunk valósul meg, ezért a megvalósítás az emberiség feladata, megvalósulási formája pedig a művészet. Ennek a jelentős és titokzatos művészetnek az általános alapja és szabályai, melyek minden létezőt a szépség formájára vezetnek vissza, képezik kutatásunk harmadik, utolsó kérdéskörét.”⁴¹⁵ Mivel doktori disszertációjában az etikai és gnoszeológiai problémákat már áttekintette, így logikus lépésnek tűnt a fenti döntés, hiszen az esztétikai vizsgálódások révén a teokrácia programját is kiteljesíthette volna.

Erről az útról épp az egyházak egyesítésének kérdése térítette le, ugyanis annyira belemélyedt a publicisztikai tevékenységbe, hogy majd csak az 1880-as évek végén tért vissza az esztétikai kérdésekhez. 1889-ben jelent meg a *Kraszota v prirogye* című írása, melyben először foglalta össze esztétikaelméleti meglátásait. Dosztojevszkij híres gondolatából – a „szépség üdvözíti a világot” – kiindulva elkeseredettségének adott hangot, mivel a korabeli viszonyok folytán a szépséget épp azoktól kell megvédeni, akiknek a feladata lenne a szép kiteljesítése, vagyis a művészekről és a kritikusokról. Egyaránt óvott az ún. esztétikai realizmus és a tiszta művészet koncepciójától. A szép rendeltetése ugyanis az, hogy megjavítsa a valóságot, de ez nem jelenti azt, hogy pusztá eszközzé lehetne degradálni. Ehhez képest Szolovjov a természettudomány rideg logikája és terminológiája segítségével vázolta fel a művészet értelmét, amit az eddigiekben megszokott történetfilozófiai alapra helyezett. Okfejtése szerint a természeti valóságban az anyagi és szellemi dimenziók küzdelmének lehetünk szemtanúi, ez vezet el a szépséghez, amely a bölcselő szerint annak a kölcsönhatásnak a folyamánya, hogy az anyagban valamiféle természetfeletti elv mutatkozik meg. Ezt kozmogóniai érvekkel támasztja alá: kezdetben a formátlan, rendező elv hiányától szenvedő materiális jellegű káoszt az idea kozmoszá formálta, s ugyanez a jelenség megy végbe a természetben is: „... a természeti szépség nem akármilyen; konkrétan az ideális tartalomnak a kifejeződése, a [szépség] az idea megtestesülése.”⁴¹⁶ A tapasztalati létben tökéletesen megvalósuló idea a szép, ami csak annyiban különbözik az igazságtól és a jótól, hogy esztétikai formában nyilvánul meg. De a szép (pontosabban az ideák realitása) a természetben különböző fokozatokban jelentkezik: a legfőbb realitás a fény, majd attól függően, hogy a fény milyen mértékben hatja át az adott dolgot, attól függően beszélhetünk különböző szépség-szintekről (például tiszta égbolt, nap, felhők, tenger, fémek, drágakövek)

Egészen másfajta hierarchia valósult meg az organikus szférában, a növény- és állatvilágban, mivel a Logosz az anyag belsejében kezdett el hatni (szemben az élettelen

⁴¹⁵ V. Sz. Szolovjov: Kritika otvlecsennih nacsal // Szobranijje szocsinyenyij V. Szolovjova, t. II. 354-355.

⁴¹⁶ V. Sz. Szolovjov: Kraszota v prirogye // Szobranijje szocsinyenyij V. Szolovjova, t. VI. 43.

dolgokkal, amelyek csak visszatükrözik a fényt), és egyre tökéletesebb formákat hoz létre. A fény egyre tökéletesebb, egyre reálisabb jelenléte figyelhető meg, ahogy egyre összetettebb organizmusokkal van dolgunk. A növényekben „a tiszta éteri elv már nemcsak megvilágítja a véges anyagot ..., hanem *belső* mozgást indít el benne, belülről emeli fel, miközben folyamatosan küzdi le a nehézségi erőt.”⁴¹⁷ Az állatok a szép iránt már különösen fogékonyak, és ahogy a létrendben emelkedünk felfelé, a mindenegy ideának annál tökéletesebb megvalósulási formáival, vagyis egyre tökéletesebb szépséggel szembesülünk. Szolovjov ezért cáfol minden olyan utilitarista esztétikaelméletet, amely a pozitivistá tudománykonceptióból eredően azt állítja, hogy az állatvilágban a szépség pusztán a létfenntartás egyfajta eszköze, például a nemi jelleg kihangsúlyozását, a vadászati képességek fokozását szolgálja.

Ezzel egyúttal cáfolja azokat az esztétikai elméleteket is, miszerint a szép csak illúzió, avagy a belső tudatállapot kivetülése. Erre reflektálva azt a kérdést teszi fel, hogy ebben az esetben miért van olyan nagy jelentősége a tetszésnek, miért nyilvánul meg egyre magasabb létszinteken, ha teljességgel haszontalan (vö. utilitaristák)? Mivel bebizonyosodott, hogy nemcsak az egyes ember tetszését nyerik el az egyes növények, állatok stb., hanem egymásét is, így arra lehet következtetni, hogy a természetben feltáruló szépség objektív. Az abszolút, objektív mindenegy idea tehát a tapasztalati világban különböző alakot ölt, és ez megtestesülés ontológiai megalapozottságú. A kozmikus értelem (Logosz) a világlélekkel egyetértésben a teremtés során a „reális idea, azaz a fény és az élet a természeti szépség különböző formáiban ölt alakot.”⁴¹⁸ Ennek legmagasabb szintű megvalósulási formája az ember, aki már nemcsak részt vesz a teremtő folyamatban, hanem át is látja annak célját és értelmét, ezért azon munkálkodik, hogy egyre tökéletesebb legyen. „Miként az emberi öntudat az állati közérzettel, úgy a művészi szépség a természeti szépséggel áll összefüggésben.”⁴¹⁹

Ezt a gondolatmenetet folytatja Szolovjov az *Obscsij szmisl iszkussztva* című értekezésében. A természeti fejlődés eredményeképp létrejött ember a jó és a szeretet (voltaképpen az erkölcs) segítségével felszámolja az egoizmust, helyébe a szolidaritást, az egyetemes testvériséget emeli, ám ezzel még csak a maga világát formálja át, az anyagi világot nem. Ugyan az erkölcsi elv az anyagi, természeti valóságot nem tudja átjárni, de az egyetemes szolidaritás elve megköveteli, hogy a materiális szféra ennek az általános egységnek a szerves részévé váljon, annál is inkább, mivel az erkölcs világa a természeti

⁴¹⁷ V. Sz. Szolovjov: *Kraszota v prirogye* // *Szobranijje szocsinyenyij V. Szolovjova*, t. VI. 58.

⁴¹⁸ Uo. 73.

⁴¹⁹ Uo. 74.

világra épül. Szolovjov már a *Filoszofszkije nacsala celnogo znanyijaban* jelezte, hogy a két szféra egyesítése csak az anyagi világ átszellemítése révén lehetséges, vagyis azáltal, hogy a materiális szférát szép különböző formái hatják át. A kozmogóniai szakaszban a természetben megjelenő szépség még csak Logosz⁴²⁰ tükröződése, ettől a természet még nem újul meg. Ezt a feladatot az embernek kell magára vállalnia, de számításba kell venni az ellenhatásokat, a pusztulást és a halált⁴²¹. Az ember akkor válik képessé a feladat végrehajtására (a jót integrálni a természetbe), ha az értelem fénye (a Logosz hatása) nemcsak a megismerés szintjén jelentkezik, hanem az élet felismert értelmét mesterségesen egy új, az értelem fényét közvetlenül kifejező valóságként hozza létre.

Szolovjov a fenti elvekből kiindulva metafizikai alapon megkülönböztette egymástól az ideális és a nem ideális létet. Ideális létről akkor beszélhetünk, ha az alkotóelemek kölcsönösen feltételezik egymást, egyedi létüket az egységes általános alap felől határozzák meg, és ha ez az általános alap (abszolút elv) hagyja az egyes elemeket az egészen belül kiteljesedni. Ez az önmagában való lét, amely egyelőre még csak lehetőség, amely az emberiség számára olyan célként, eszményként tételeződik, ami részben már megvalósult. Amennyiben a valóság a fenti kritériumoknak nem felel, akkor beszélhetünk nem ideális létről, pontosabban a rossz jelenlétéről. „A rossz minden változata arra vezethető vissza, hogy sérül az elemek és az egész kölcsönös szolidaritásának és egyensúlyának elve, s ugyanez az alapja mindenfajta hazugságnak és rútságnak is.”⁴²² Mint láthatjuk, Szolovjov metafizikai alapra helyezte a rútság és a szépség kategóriáját, csakúgy mint az etikai alapelveket, ráadásul a végső ontológiai valóságot, a pozitív mindenegységet, „minden létező abszolút szolidaritását” tette meg végső vonatkoztatási pontnak. A tökéletes szépség ennek folytán úgy valósul meg, hogy a pozitív mindenegység ideája beépül az anyagba, ami az anyag és a szellem legszorosabb kölcsönhatását feltételezi. A tartalom és a forma egysége csak akkor garantálható, ha az abszolút eszme mindhárom aspektusa (akarat, gondolkodás, szépség) együttesen, egymást feltételezve van jelen (Szolovjov ellenpéldája a szép vadállatot).

Csakhogy a valóságban nem az abszolút szépséggel van dolgunk, a szépség különböző fokozatait érhetjük csak tetten. Az emberi alkotás feladata, hogy az abszolút szépség ideáját

⁴²⁰ Szolovjov ezt a kijelentést az emberi értelemre is vonatkoztatja, azt is csak a Logosz „tükrképének” tartja. V. Sz. Szolovjov: *Obscsij szmiszl iszkussztva // Szobranije szocsinyenij V. Szolovjova*, t. VI. 79.

⁴²¹ Ez utóbbiak azonban nem vezethetők vissza az anyagi világra, Szolovjov mindig is határozottan utasította vissza azt a püthagoreus eredetű orphikus tant, miszerint a test a lélek börtöne. Radlov felvetését sem tartjuk ez alapján helytállónak, vagyis nem látunk mély „szellemi rokonságot” Szolovjov és Plótinosz esztétikája között. Ebben a kérdésben Mocsulskij álláspontját tartjuk mérvadónak, aki Plótinosz meonikus felfogásával Szolovjov kozmizmusát állította szembe. Míg Plótinosz szerint az abszolút szépséget csak az anyagi világból kiszabadult lélek érheti el, addig Szolovjov a történeti embert is aktív művészi tevékenységre sarkallja, mind a teokratikus, mind az azt követő korszakban.

⁴²² V. Sz. Szolovjov: *Obscsij szmiszl iszkussztva // Szobranije szocsinyenij V. Szolovjova*, t. VI. 80.

közvetítse, ebből adódóan Szolovjov hármaskör feladatát rendelt a művészeti tevékenységhez: „1. az eleven ideának azokat a legmélyebb belső meghatározásait és tulajdonságait közvetlenül objektíválni, melyeket a természet nem tud kifejezni; 2. a természeti szépség átszellemítése és ezáltal 3. a természeti szépség individuális jelenségeinek megörökítése.”⁴²³ Ez voltaképpen annak a követelménye, hogy a fizikai életet szellemivé változtassa, ezáltal objektívalhassa gondolatait, belsőleg megújulhasson, az anyagságtól megszabadulhasson (öröklét). Ez a művészet igazi feladata, ami csak a világfolyamat beteljesedésével egyidőben realizálódhat, a történelemben az ember csak ennek a tökéletes szépségnek az anticipációját valósíthatja meg. A jelenlegi művészeti alkotások a természeti szépség és az abszolút szépség közötti átmenetet képviselik. Az így értelmezett művészetet Szolovjov olyan tanulságnak tartotta, amely profetikus üzenetet hordoz, vagyis a vallás és a művészet között is szoros kapcsolatot feltételezett. Az ősidőkben a kettő teljesen egybeolvadt, a modern korban külön utakon járnak, hogy önmaguk feladatukkal szembesülhessenek, ám a történelem végén az emberi és isteni szabad kölcsönhatása okán szükségszerűen újra összekapcsolódnak. Ebből a teokratikus nézőpontból érthető Szolovjov végkövetkeztetése: „... bármilyen tárgynak és jelenségnek végső állapota, illetve a jövő világ nézőpontjából történő mindenféle érzéki megjelenítése [ábrázolása] művészi alkotás.”⁴²⁴

A tökéletes szépség megjelenítésére a történelemben három megoldás adódott. Az első a közvetlen vagy mágikus, mely belső lényünket közvetlenül kapcsolja össze a dolgok lényegével, pontosabban az an sich világgal; ide sorolja a zenét és a költészetet. A második a közvetett, fokozatos megoldás, mely szerint a művész az életnek az egyes természeti jelenségekben, emberi megnyilvánulásokban rejlő egyedi tartalmát általános, idealizált formában jeleníti meg; ez történik az építészetben, a tájkép- és vallásos festészetben. A harmadik, negatív esztétikai eljárás ugyancsak közvetett, az eszményt a művész nem a neki megfelelő közegben jeleníti meg, ilyenek az emberfeletti képességekkel rendelkező hősöket felvonultató eposzok, a drámák. Mivel eddig a művészet a valóság átszellemítését csak a képzet szintjén hajtotta végre, ezért a jövőbeli (tökéletes) művészetnek reálisan is meg kell újítania a valóságot. A művészet a történelmi haladásnak megfelelően egyre tökéletesebb formákat ölt, egyre tökéletesebben ábrázolja az abszolút eszményt, igaz, tökéletessé csak a történelmen túl válhat.

Bár Szolovjov ekkor még teokratikus álma megvalósításán fáradozott, mégis cáfolhatatlan jeleit észleljük annak, hogy kezdett távolodni ettől az illúziótól, az utópiától, ami

⁴²³ V. Sz. Szolovjov: Obscsij szmiszl iszkussztva // Szobranijje szocsinyenyij V. Szolovjova, t. VI. 83.

⁴²⁴ V. Sz. Szolovjov: Obscsij szmiszl iszkussztva // Szobranijje szocsinyenyij V. Szolovjova, t. VI. 85.

többek között abban érhető tetten, hogy a művészet legfőbb célját a történelmi kereteken belül már nem tartotta megvalósíthatónak, ezzel Isten országának földi realizálását is kétségbe vonta. Az eszkatologikus távlat abban is felsejlett, hogy míg a teurgikus korszakban a művészet a valóságot konkrétan – a földi, történelmi kereteken belül – formálja át, addig a fenti írásokban csupán arról van szó, hogy a művészet *képzet szintjén* jeleníti meg a pozitív mindenegység eszményét, magát a szépet, vagyis a világ átszellemítése még várat magára.

Szolovjov ugyan tervezte, hogy a későbbiek folyamán egy alapos esztétikai összegző mű megírásával teljesíti ki bölcséleti rendszerét, ám ez végül is elmaradt, ami többek között azzal magyarázható, hogy időközben letett arról, hogy teokratikus utópiáját megvalósítsa, ráadásul eltávolodott az egyházi kérdéskörtől is, így egyelőre semmi sem motiválta az esztétikai rendszer végleges kidolgozására. Mint a fenti írások elemzéséből is kiderült, Szolovjov egyre többször állt ki az esztétika önállósága mellett, vagyis igyekezett a vallástól függetlenül értelmezni a művészet szerepét. Amikor felülvizsgálta elméleti bölcséletét, újból felmerült benne, hogy önálló kötetben tér ki az esztétikai kérdésekre, ám a korai halál ebben megakadályozta. Ennek ellenére Szolovjov esztétikája korszakos jelentőségű az orosz esztétikatörténeten belül, hiszen Csernisevszkijt leszámítva átfogó esztétikaelméleti munka Szolovjov előtt nem született, jobbra a nyugati esztétikai nézetek (Schelling, Hegel, Schiller) átvétele volt a jellemző. A szépségnek az orosz irodalomban is inkább morális töltetet igyekeztek adni, ezt a vonalat fejlesztette tovább a „hatvanasok” nemzedéke. A szimbolizmus megteremtésével Szolovjov olyan esztétikai távlatokat nyitott, melyek igazi jelentőségét csak A. Belij, Vj. Ivanov, Merezskovszkij elméleti munkái révén lehetett felmérni.

Publicisztika és költészet

Bár összegző esztétikai rendszert nem alkotott, a pozitív mindenegység elvére épülő esztétikai elmélet alapján az 1890-es években számos recenziót és kritikát írt. A legjelentősebbek Tyutsev és Puskin költészetét elemezték⁴²⁵, Mocsulszkij szerint ezeknek az írásoknak olyan nagy volt hatásuk, hogy befolyásolni tudták a századforduló „művészeti újjászületését”. Ezekben a kritikai írásokban Szolovjov nem törekedett teljes áttekintésre, mély elemzésekre, és a legkevésbé sem volt objektív – saját szemlélete alapján alkotott értékítéleteket, abszolút vonatkoztatási pontnak tekintette saját filozófiai rendszerét. Szolovjov nevezetes Puskin-tanulmányainak vizsgálatával támasztjuk alá fenti állításunkat.

⁴²⁵ Írt még kritikát Fet, Polonszkij, Lermontov és A. K. Tolsztoj költészetéről is. Lermontovot egy nyilvános felolvasás alkalmával meg is vádolta azzal, hogy a büszkeség és a kegyetlenség démonának ábrázolásával voltaképpen Nietzsche oroszországi térhódítását alapozta meg. (*O Lermontove*)

Puskinról két, nagy vihart kavaráó tanulmányt is írt, az első 1897-ben *Szogyba Puskina* címmel jelentette meg, magára haragítotva ezzel mind a közvéleményt, mind a sajtót. A kisebbfajta botrányt Szolovjovnak az a felvetése okozta, miszerint Puskin tragikus halála voltaképpen megváltás volt a költő számára, mert ezzel egy hosszadalmas, gyötrelmes vezekléstől szabadult meg. Kijelentését arra alapozta, hogy Puskinban „...két különböző, egymástól független lény lakozott: Apollón felkent papja és a világ hitványabbnál is hitványabb gyermeke.”⁴²⁶ A költő nem tudta a két lényt összhangba hozni, hiúságán és önhiúságán nem tudott úrrá lenni, ezért a tehetségére támaszkodva ezt először megkísérelte elleplezni, illetve igazolni. Ez az elhibázott kísérlet végül szembefordította a társadalommal, aminek az lett a következménye, hogy Byron nyomán maga Puskin is lenézte, megvetette a társadalmat. Célját nem érte el, magára maradt, idővel a kirekesztettség érzése felőrölte, és elvesztette az önmaga feletti kontrollt is. Szolovjov túlzottan introvertált személyisége még magyarázhatná, hogy miért értelmezte a történeti tényeket sajátos módon, az azonban már kevésbé érthető, hogy a közvélemény által gyakran elutasított filozófus miért nem tanúsított nagyobb empátiát Puskin sorsa iránt.

A filozófus odáig ment gondolatmenetében, hogy Puskinnak kellő önkritikától vezérelve félbe kellett volna szakítania a végzetes párbajt, de Szolovjov szerint ebben önérzete meggátolta. A költő a három napos haláltusa idején szabadult meg újra káros szenvedélyeitől, erkölcsi erejét csak vezeklés révén szerezte vissza, csak így tudott lélekben újjászületni. Puskin – Szolovjov meglátása szerint – választhatta volna azt a kiutat is, hogy önálló akarattal kerekedik felül szenvedélyein, ezzel elkerülhette volna a katasztrófát. Mivel nem tette, „vajon bánkódni fogunk-e amiatt, hogy ... a lelki megtisztulás három nap alatt ment végbe?”⁴²⁷ A bölcselő erőteljesen leegyszerűsítő költői kérdéséből, -ítéletéből első megközelítésben arra következtethetnénk, Szolovjov nem törekedett objektív elemzésre, Puskin tragédiáját saját bölcséleti következtetésihez illusztrációként használta fel⁴²⁸. Ha figyelembe vesszük azonban a cikk keletkezésének dátumát és azt a tényt, hogy Platón életdrámájáról hasonló következtetések formájában rántotta le a leplet, akkor ezt az írást a szolovjovi szemlélet/hangulatváltás dokumentumaként kezelhetjük. A rossz, a halál kérdése ezen a ponton kezdte átbillenteni a filozófust eszkatologikus dimenzióba, de egyelőre még a

⁴²⁶ V. Sz. Szolovjov: *Szogyba Puskina* // *Szobranijje szocsinyenyij V. Szolovjova*, t. IX. 43.

⁴²⁷ Uo. 59.

⁴²⁸ „A sors általában nem egyszerű ösztön, két összetevő alkotja: a legfőbb jó és a legfőbb értelem ... melyhez az akaratunkra is szükség van. ... jobb, ha a sors szót világosabb és konkrétabb kifejezéssel váltjuk fel, az Isteni Providencia fogalmával.” V. Sz. Szolovjov: *Szogyba Puskina* // *Szobranijje szocsinyenyij V. Szolovjova*, t. IX. 60.

két világ határán tépelődött, a döntéshez, önvizsgálathoz az általa nagyra becsült költőt hívta segítségül.

A másik Puskin-tanulmány 1899-ben jelent meg, címe *Znacsenyije poezzii v sztyihotvorenyijah Puskina*. A cikk elején szükségesnek tartotta leszögezni, hogy korábbi véleményét továbbra is fenntartja, ám ezúttal a puskin költészet erényeire kíván koncentrálni. „A költészet lényege ... sehol másutt nem nyilvánult meg ilyen tisztán, mint Puskinnál ...”⁴²⁹, annak ellenére sem, hogy nem őt tartotta Szolovjov a legkiválóbb költőnek. Költészetének tisztaságát azonban arra vezette vissza, hogy a jóval és az igazsággal szoros kapcsolatban állt, s ez a szolovjovi bölcsélet végső kritériuma is. Ezt kísérelte meg kimutatni Puskin néhány költeményének analízisével, ezek alapján nem meglepő a végkövetkeztetése sem. „[a versek] mind ugyanazt sugallják: Puskin gondolatai és belső érzelmei alapján a költészet jelentősége abban áll, hogy abszolút független a külső céloktól és szándékoktól, öntörvényű ihletből fakad, azt a szépet teremti meg, amely lényege folytán maga az erkölcsi jó.”⁴³⁰

Kritikai írásaiban Szolovjov elutasította a naturalizmust, az utilitarizmust és a l’art pour l’art művészetet, a művészi hivatás beteljesítését, illetve az ezzel járó felelősségvállalást a legfőbb értéknek és követelménynek tekintette. A jellegzetesen XIX. századi vonásokról azonban képtelen volt szabadulni, ezért továbbra is kiállt a művészet társadalmi szolgálata mellett, etikai iránymutatást, prófétai hitvallást várt el tőle.

A költészetben belül csak a tiszta lírát becsülte, Puskin, Heine, Fet és Alekszej Tolsztoj verseit érezte magához közelállónak. A széppróza már kevésbé foglalkoztatta, Dosztojevszkijt nagyra értékelte ugyan, de sokkal inkább a gondolkodót, mintsem az író láttában benne. Lev Tolsztojjal folytatott vitáját többek között arra vezethetjük vissza, hogy Szolovjov nem értette meg igazán az eredeti írói szándékot. Az orosz írók közül irodalmi, művészi szempontból egyedül Gogol ragadta meg, ő is csak azért, mert kedvenc művére E. T. A. Hoffmann: *Az arany virágcserep* című regényére emlékeztette.

Költészetét a kortársak visszafogottan fogadták, verseit túlságosan filozofikusnak ítélték, hiányolták belőle a formai elemek gazdagságát, azt a közvetlenséget, hajlékonyságot, ami a tartalomhoz (Örök Kedves) illőbb lett volna. A kritikai észrevételekkel titokban ő maga is egyetértett, érzékelte, hogy racionális énjé akadályozza abban, hogy misztikus és érzelmi tapasztalatait közvetlenül közölje. Szolovjov jelleme, intellektuális irányultsága – melyet Hans Urs von Balthasar tömör egzaktussággal jellemzett: „Aquinoi Tamás után talán a rend és a rendszerezés legnagyobb művésze a gondolkodás történetében.” – komoly akadálya volt

⁴²⁹ V. Sz. Szolovjov: *Znacsenyije poezzii v sztyihotvorenyijah Puskina* // *Szobranyije szocsinyenyij V. Szolovjova*, t. IX. 296.

⁴³⁰ Uo. 347.

annak, hogy a filozófus egész lényével megmerítkezzék a költészetben. A józan, visszafogott, helyenként iróniával gazdagított szolovjovi költészet közelebb áll a Tyutsev, Fet képviselte poétikai hagyományhoz, mint a későbbi szimbolistákéhoz⁴³¹. Mintha Szolovjov megriadt volna attól, hogy szembesül a Nietzsche, majd Vj. Ivanov által megénekelte Dionüosztól, mintha csak az apollonira mert volna hagyatkozni. Szerelmi költészetének egyes darabjai, a finn táj által ihletett versei viszont maradandó hatást gyakoroltak az orosz irodalomra.

Kultúrtörténeti tény, hogy Szolovjov nem ismerte el a szimbolisták eredményeit, még a fiatal szimbolistákat tömörítő *Szevernij Vesznyik* című folyóirat szerkesztőségéből is kivált. Nem volt hajlandó velük elmélyült vitát folytatni, felületesnek tartotta őket, időnként „orgiá”-nak titulálta ténykedésüket, és több paródiát is írt róluk. A Balmont és Brjusov kapcsán írt paródiái, melyekkel a dekadensek felfogását bírálta, az adott korszakban egyébként rendkívül népszerűek voltak. A szimbolistáknak azt a feltételezését, hogy versei alapján ő maga is szimbolista, határozottan visszautasította. A legfőbb különbséget abban látta, hogy az ifjú költőnemzedék a szimbólumokat allegorikus jelképekként értelmezte, ezzel szemben Szolovjov szerint „a szimbólumok világa nem illúzió, hanem maga a valóság.” A szimbolisták ifjabb nemzedéke (Blok, Belij és Vj. Ivanov) már jobban kötődött az eredeti szolovjovi „instrukciókhoz”, a filozófust tanítómesterüknek tekintették. A költészetben az igazság intuitív megragadásának eszközét látták, a történelem apokaliptikus, egyúttal egyetemes megváltást hozó befejeződése az új ég és új föld születését sugallta, ami a századforduló korszakváltó hangulatában alkotásra ösztönzött. Részben a filozófus optimista gondolatvilága motiválta a „fiatalabb” szimbolistákat az idősebb nemzedék pesszimizmusával való végleges szakításra. Szolovjov irányította rá a szimbolisták figyelmét a korábbi a XIX. századi orosz irodalom társadalomfilozófiai kérdéseire is.

A szimbolisták a viták ellenére benne találták meg művészetelméletük alapját és igazolását, Szolovjov az anyag átszellemítésére, eredeti jogaiba történő visszahelyezésére irányuló tanával, eszmei gazdagságával, az Erósznak az orosz bölcséletbe való beemelésével, illetve önnön prófétai habitusával vonta búvkörébe a szimbolistákat. Belij nyíltan ki is mondta, hogy „... beletemetkeztünk Vlagyimir Szolovjov verseinek olvasásába és az eljövendő Teokrácia vízióit álmodtuk magunk elé. ... Szolovjov lírájában mi az ember újjászületését és a világ érzékelhető szerveinek átalakulását hirdető jóslatot láttunk.”⁴³² Az Örök Asszonyiség és a napba öltözött asszony a szimbolista költők rendszeresen visszatérő

⁴³¹ Sz. P. Purgin: Szimvolizm Vjacseszlava Ivanova i Vlagyimir Szolovjov // Szolovjevskij szbornik, M., 2001, 133.

⁴³² Sargina Ludmilla: Az orosz szimbolizmus természetrajza, Bp. 1990, 59. (Sargina Ludmilla ford.)

motívumává magasztosult – Szolovjovhoz hasonlóan a világ közeli újjászületését, a szépség uralmát jövendőelő papoknak, prófétáknak tekintették magukat.

Vj. Ivanovra Szolovjov a mindenegység, az egyetemes szintézis koncepciójával hatott – Ivanov ennek alapján egy olyan egyetemes kultúra koncepcióját hirdette meg, melyben a közösségi, a társadalmi a vallásival szinonim fogalom. Szolovjov nyomán gyökeresedett meg benne az a felelősségtudat, mely szerint költőként-papként az ember és az istenség közötti híd szerepét kell betöltenie. Az emberiség vallásos újjászületését hirdette, ami ugyancsak szolovjovi eredetű gondolat.

A szimbolisták közül A. Belij került a legközelebb a filozófushoz, ebben nagy szerepet játszottak a külső körülmények is. Belij bejáratos volt a bölcselő fivérének családjához, sőt mondhatni ebből a házból indult útjára irodalmi pályafutása is (itt mutatta be *Drámai szimfónia* című művét, mely íróvá avatta). Szolovjov *Az Antikrisztus történetének* felolvasása során figyelt fel a különös érdeklődést tanúsító ifjúra, a felolvasást követően pedig elmélyült beszélgetésbe, vitába elegyedtek, és csak a filozófus korai halála akadályozta meg abban, hogy elmélyültebb kapcsolat alakuljon ki a két gondolkodó között. A személyes találkozó mély benyomást tett Belijre – „A vele való találkozás, nem sokkal a halála előtt, számomra sorsdöntő volt, mély értelemmel bírt.”⁴³³ Belij maga is a világ végére irányuló szolovjovi gondolatból indult ki (*Második, drámai szimfónia* – Európa „rettentő sírásói”), de Belij ebben nem a történelem szükségszerű végét, hanem egy új, a korábbinál tökéletesebb aera kezdetét látta. Abban azonban már egyetértettek, hogy ebben a korszakban várható az ember kiteljesedése. Közös álláspontot foglaltak el abban a kérdésben is, hogy a művészet teurgikus feladatainak ellátásában a zenének és a tiszta költészetnek jut a legfontosabb szerep, hiszen a művészi alkotást a transzcendens valóság szimbolikus recepciójaként értelmezték. Belij és az argonauták Szolovjov eszméiből, Nietzsche esztétikájából vonták ki a maguk alkotásfilozófiai koncepcióját, eközben mindvégig bíztak abban, hogy beköszöntött a Szolovjov jövendőlte misztikus kinyilatkoztatások ideje. Belij az *Arany ég kékjében* című kötetében nyúlt vissza a szolovjovi gyökerekhez (örök szépség, türkizkék öröklét motívuma). A szolovjovi eszmevilág Belij prózájára is hatással volt. Az *Ezüstgalamb* című regényben az egyik szolovjovi alapkérdést, Kelet és Nyugat közötti különbséget és kapcsolatot értelmezte történetfilozófiai szemszögből. A „galambok” a Kelet által őrzött igaz, hamisítatlan igazságot képviselték, s mint orosz eszmét a nyugati teozófiával kívánták egyesíteni. A *Pétervár* című regényben az apokaliptikának, az antikrisztus történetnek szolovjovi reminiscenciája köszön

⁴³³ A. Belij: *Voszpominanyija* // VI. Szolovjov: pro et contra I., Szankt-Petyerburg, 2000, 296.

vissza, egyúttal túl is lép Szolovjovon, hisz a regényben már számos antikrisztusi figura idézi fel az adott korszak nyomasztó hangulatát, ám a rettenetet itt már nem követi a kiteljesedésbe vetett optimista hit, a Bronzlovas léptei nyomán kiveszik minden jövőbe vetett hit.

Blok először 1901-ben szembesült a szolovjovi gondolatvilággal, amikor édesanyja a filozófus verseskötetét ajándékozta neki. Az Örök Asszonyiség, a világlélek szimbolikája, a *Tri szvidanyija*, valamint a *Három beszélgetés* meghatározta Blok első korszakának világlátását. „Misztikus és romantikus élményeimből következően Vlagyimir Szolovjov költészetének lettem a rabja.”⁴³⁴ Szolovjovnak több cikket is szentelt, ezek közül a két legfontosabb a *Ricar-monah* és a *Vlagyimir Szolovjov i nasi dnyi*, ezekben a szolovjovi bölcsélet mélyebb aspektusaira kívánta felhívni a kortársak és az utódok figyelmét. Sophia alakja, az immanenciát a pozitív mindenegység mögé utaló szemlélet, az irónia Blok költői képrendszerének kialakulásában meghatározó szerepet játszott, a szolovjovi bölcsélet hatására állt össze egységes világképpé Blok gondolat- és érzésvilága. Ezt igazolja az *Ante Lucem* és a *Sztyihi o prekrasznoj dame* című versciklusok, melyekben a misztikus várakozás lírai módon vegyül az örök szerelmet szimbolizáló Sophia eszméjével. Később a szolovjovi optimizmus, élet- és antropocentrikus gondolkodás ragadja meg, ezzel együtt kevésbé misztikus, sokkal evilágibb, a fellegekből aláereszkedő alakok lesznek Blok költészetének hősei (*Váratlan öröm, Hóborította föld*). A szolovjovi pánmongolizmus értelmezése is jelzi Blok paradigmaváltását. A *Kulikovo mezején* című versében a szolovjovi gondolat a klasszikus tematika keretében Európa és a „mongolok” elkerülhetetlen összecsapásaként jelentkezik. A reális élet iránti egyre fokozottabb érdeklődés a szolovjovistákkal való szakításhoz vezetett. Ezt követően írta a *Szkíták* című versét, amelyben ugyan Szolovjov Keletet és Nyugatot ütköztető koncepciójából indult ki, ám nála a szkíták már az elementáris, fékezhetetlen történelmi erő szimbólumai. A régi kultúra hanyatlását is ez az új, egészséges barbárság fogja előidézni, ami a korábbi szolovjovi hagyományoktól való eltávolodásként értékelhető.

A költő

Szolovjov a művészetek közül a költészetet értékelte a legnagyobbra, mivel úgy vélte, hogy a költői nyelv- és eszközrendszer segítségével mindazt kimondhatja az immanens, racionális világ keretei között is, ami egyébként kimondhatatlan, kifejezhetetlen. Ebből a szempontból épp az ellenkezőképp érvelt, mint Lev Tolsztoj, aki úgy érezte, hogy „... a verses forma csak bilincseket rak a gondolatokra.”

⁴³⁴ Sargina Ludmilla: Az orosz szimbolizmus természetrajza, Bp. 1990, 165. (Sargina Ludmilla ford.)

Első versét 1874-ben írta *Prometeju* (Prométeuszhoz) címmel, ezzel párhuzamosan Platón disztichonját és Heine egyik versét fordította (Nocsnoje Plavanyije). Első költeményében a rossz és a jó viszonyát, létét, egymástól való elválaszthatatlanságát boncolgatta, de nem lévén elégedett az eredménnyel, ezt a verset sohasem publikálta. Poétikai kérdésekről D. Ny. Certelevvel és F. L. Szollogubbal folytatott eszmecsere, időközben azonban Certelevvel a mágiszteri dolgozat kapcsán vitába keveredett, később éppen a költészet békítette ki őket. 1874. július 20-án Szolovjov első költői szárnypróbálgatásairól így nyilatkozott. „Mostanság elkezdtem foglalkozni a költészettel, és úgy tűnik, sikerrel.”⁴³⁵

Szolovjov költészetében jelentős szerepet játszott a szerelmi líra, amit nem platói, hanem valós szerelmek, igazi múzsák ihlettek. A bölcselő a legtöbb ihletet Szofija Petrovna Hitrovótól nyerte, hozzá írta a legjobb verseit. Szolovjov Egyiptomból való visszaérkezése után Certelev (A. K. Tolsztoj unokaöccse) jóvoltából ismerkedett meg A. K. Tolsztoj feleségének unokahúgával, Szofijával. A. K. Tolsztoj költői-filozófusi habitusa nagy hatással volt Szolovjovra, és ugyancsak mély nyomokat hagyott a bölcselőben a költő azon törekvése, hogy Goethe panteizmusát a kereszténységgel hozza összhangba, valamint egyetértettek abban is, hogy a despotista államhatalommal szemben a Kijevi Ruszt az igazi politikai eszménykép. A Tolsztoj-házban a misztikának és a spiritizmusnak nagy szerepe volt, Fet és Certelev is gyakran vett részt a szeánszokon.

A Tolsztoj-birtok, Pusztinyka szépsége is áthatotta Szolovjovot, számos vers ihletőjévé vált (Pl. *Vnov belije kolokolcsiki*). A panteista, misztikus légkör jól illett a szolovjovi sophikus bölcsülethez, úgy tűnt a hely szelleme kedvez a poétikai ténykedésnek⁴³⁶. Szofijában az istennőt (Sophiát, az ewig-Weibliche-t) látta megtestesülni, aki akárcsak a világlélek, eltávolodott az isteni fénytől, hagyta magát a káosz erői által legyőzetni (*O, kak tyebe lazuri csisztoj mnogo* című versében is megörökítette ezt az élményt). Szolovjov ezt a misztikus témát az intim líra eszközeivel ábrázolta, az immanens és a transzcendens „kapcsolatát” úgy mutatta be, mintha egy szerelmi történet egyes állomásait a remény, a csalódás, a bizonytalanság, az egymásban való újjászületés egymást váltó, kiegészítő stációi képeznék. Szofijához való viszonyát Sz. M. Szolovjov három korszakra osztotta, az első, 1877-1883 között a kín, a hazugság, a kiábrándulás jegyében telt (például *Uhogyis ti c.* verse – 1880), a második, a relatív boldogság időszaka (1883-1887), amit 1887-ben egy végzetes válság szakított meg. Ekkor egy időre eltávolodtak egymástól, ám 1890-ben a szerelem újra

⁴³⁵ Idézi Sz. M. Szolovjov: Vlagyimir Szolovjov ziszny i tvorceszkaja evoljucija, M. 1997, 73.

⁴³⁶ A bölcselő álmában látott egy szent embert, aki megáldotta a birtok „szent követ”, aminek Szolovjov ezután különleges erőt tulajdonított. (Még a sírhelyét is e kő mellé tervezte.)

fellángolt, amiről Szolovjov a *Pamjaty* című versében emlékezett meg (1892). A hatás oly erőteljes volt, hogy a bölcselő akkor írta ezt a verset, amikor a költő-filozófus már egy másik múzsához, Sz. M. Martinovához vonzódott. A szerelem ugyan időközben átalakult, mégis egészen haláláig elkísérte Szolovjovot.

Az 1880-as évek végén azonban számos külső és belső körülmény hatására Szolovjov életében a költészet egy kis időre háttérbe szorult, 1888-1889-ig egyetlen verset se írt. Két évvel később azonban újra „igazi költő”-ként aposztrofálja magát, amiben nagy szerepe volt Fet hatásának, akit Szolovjov a tiszta költészet legadekvátabb képviselőjének tekintett. Bár kapcsolatuk elég hullámzó volt, az 1880-as évek végére közös munkába fogtak, Catullus és Vergilius műveit fordították⁴³⁷. Ez is közrejátszott abban, hogy Szolovjov ismét a költészet felé fordult, ám inkább inspirálta ebben az Sz. M. Martinóval való megismerkedése, viszonzatlan szerelme, valamint a Hitrovo iránti érzelem átértelmeződése. Szolovjov szemében a szerelem ekkoriban misztikus színezetet öltött (például *Szlova k ciganszkomu romanszu*, *Neopalimaja kupina* (1891), a Martinóvának szentelt versciklus *Zacsem szlova* címmel.)

1892 májusában megjelentette egyetlen elbeszélését, a *Na zare tumannoj junosztyit*, mely életrajzi elemeket felvonultató személyes hangvételű írás volt. A szerelemnek Szolovjov világszemléletében játszott szerepét egy látomás kapcsán fejtette ki, eszerint a Harkov felé tartó vonatúton egy titokzatos hölgy megakadályozta, hogy a szerelem és a gondolatok bűvkörébe kerülő filozófus kiessen a mozgó vagonból. Erről az eksztatikus állapotot sejtető élményről, amely messze nem volt olyan intenzív, mint a Sophiával való találkozás, ráadásul inkább érzelmi mint spekulatív hangvételű volt, ezt írta: „Mintha egész lényem, összes gondolatom, érzésem és törekvésem beletorkollott volna és beleolvadt volna egy végtelen, édes, világos és szenvedélymentes érzésbe, amelyben mint tiszta tükörben, egy mozdulatlan, csodálatos arc tükröződött, és én éreztem és tudtam, hogy ebben az egyetlenben minden benne volt. Új, mindent felemésztő és végtelen szerelemmel szerettem, és benne először érzékelttem az élet minden teljességét és értelmét.”⁴³⁸ Az 1890-es évek elejének szerelmi vallomásaiban a szenvedélynek, az érzékiségnek a költő a korábbiaknál sokkal nagyobb teret engedett, az Örök asszonyi, az Égi kedves már csak az emlékekben él. Mindez arra készítette Szolovjovot, hogy újra átgondolja szerelemfilozófiáját.

⁴³⁷ Szolovjov többek között azért kezdett bele a fordításokba, mert ez az időszak nem kedvezett a költészetnek, a folyóiratok szívesebben jelentettek meg fordításokat.

⁴³⁸ V. Sz. Szolovjov: *Na zare tumannoj junosztyi* // Szobranijje szocsinyenyij V. Szolovjova XII. 299.

A szerelem és a szeretet organizáló ereje

Szerelemre vonatkozó reflexióit részint az 1890-es években írt költeményeiben, részint a *Szmiszl ljubvi*⁴³⁹ című filozófiai értekezésében összegezte. Ebben az öt cikket magába foglaló műben voltaképpen a misztikát és a (platóni értelemben vett) Erószt kívánta közös nevezőre hozni, ezzel az orosz bölcselet új irányát alapozta meg. Platóni alapról közelítette meg a szerelem kérdését, ezért már közvetlenül a mű elején fontosnak tartotta tisztázni, hogy elveti a nemi indíttatású szerelmet, mely pusztán a szaporodást szolgálja. A szerelemben ugyanis van valami mágikus, amely meghaladja a tapasztalati valóság határait, a szerelem révén még a földi világban sor kerülhet az átváltozás, újjáalakulás csodájára (Vö. *Vetyer sz zapadnoj sztrani* c. verse). Ezzel párhuzamosan azonban elvetette a másik végletet, az ún. „fehér” vagy lovagi szerelmet is, azt helytelenül értelmezett emberi viszonylatnak minősítette. Ezek után első megközelítésben igencsak meglepő, hogy a nemi szerelmet tette meg mindenfajta szeretet kiindulópontjának: „A nemi szerelem minden egyéb szeretetnek a prototípusa és eszménye.”⁴⁴⁰ Csak az erotikus szerelem által képes az ember a másikat szellemi és anyagi lényként egészen szeretni, csak ebben a teljes együvé olvadásban szűnik meg a szellem és az anyag dualitása, válik az anyag a szellem befogadásának terepévé.⁴⁴¹ Az erkölcsi hőstett révén a szellemi (intellektuális) szerelem átalakítja a természetet és halhatatlanná teszi. Arról van szó, hogy míg az organikus világ alacsonyabb (ösztön-)szintjein a nem élete az egyed halálának, illetve utódnemzési ösztönének függvénye, addig az egyedfejlődés magasabb szintjein a nem egyre kevésbé befolyásolja az egyedet, az ember pedig önálló döntéseivel, akár közömbösíteni is képes a nem felette gyakorolt hatalmát. Az ember és az állat közötti különbség a szerelem tekintetében is élesen megmutatkozik, ugyanis míg az állatvilágban a faj határozza meg az egyed létét, addig az ember a szerelemben is individuális lényként viselkedik, a párkapcsolatban és a társadalmi életben is teljes értékű individuumként jár(hat) el.

Szolovjov a szerelem és szeretet kérdésének beható vizsgálatával végső soron azt a kozmikus méretű problémát igyekezett értelmezni, miként küszöbölhető ki a halál a

⁴³⁹ Az orosz nyelvben a szerelem és a szeretet kifejezést is egyaránt a ljubov szóval adják vissza, az értelmezés során azonban, ahol csak indokolt volt, a jelentéstartalmilag adekvát magyar megfelelőt használtuk.

⁴⁴⁰ V. Sz. Szolovjov: *Szmiszl ljubvi* // *Szobranije szocsinyenyij V. Szolovjova*, VII. 16.

⁴⁴¹ Pár évtizeddel később (1924) hasonló meglátásból indult ki Ortega y Gasset is, aki Platón azon gondolatára alapozta szerelemfilozófiáját, hogy „a vágy: szépségben nemzeni ...”, s eszerint a szerelem „az emberi élet egy bizonyos fajtájához való elkötelezettséget jelent; mégpedig oly fajtájához, mely a legjobbnak tűnik föl előttünk, s melyet egy másik lényben találunk megtestesítve, vagy csupán könnyedén odalehelve.” Ám a szerelem és a misztika párhuzamba állításakor arra a következtetésre jutott, hogy mindkettő extatikus állapot, melynek hatására a figyelem minden más dolog irányában megszűnik, ezáltal a lélek kiüresedik, a teremtmények iránt közömbös marad mind a misztikus, mind a szerelmes. Szolovjov ehelyett a kiüresedés helyett a pozitív semmi befogadására való alkalmasságról beszélt. José Ortega Y Gasset: *A szerelemről* Bp., 1942, 152., 183-184.

történelem keretein belül. Kiinduló tétele szerint az egyes individuumok önnön egyediségük felismeréséből kettős következtetést vontak le: egyrészt felismerték, hogy velük egyidőben más individuumok is léteznek, másrészt azt is tudomásul kellett venniük, hogy saját erejükből nem képesek a pozitív mindenegységet megvalósítani. Az elkülönült, egoista lét meghaladásához először is egyesülniük kell, ennek pedig az a feltétele, hogy tisztába jöjjenek az egoista lét okaival. Szolovjov az egyedekre és nemekre tagolódást egyaránt az Istentől való elfordulás kozmikus előzményére vezette vissza (vö. Platón androgün-elmélete), egyúttal lehetségesnek tartotta, hogy a nemi szerelem egységesítő ereje az egoista létet közömbösítse. Ezt a felvetést nemcsak a szolovjovi, hanem az egész orosz bölcselet egyik kardinális elemének tartjuk, mivel Szolovjov egy olyan erőt, princípiumot emelt be az orosz gondolkodás történetébe, amely úgy szünteti meg az emberiség romlását okozó egoizmust, hogy közben az egyének individualitása nem sérül. Ez az erő, a szeretet, Szolovjov bölcseletében már igen korán rendszeralkotó elemmé vált, általa az egy és a sokaság egyetemes összhangja látszott megvalósulni. Az alapokat már az *Előadásokban* lefektette, ám elméleti szinten itt fejtette ki átfogóan a szeretet metafizikai és etikai összefüggésrendszerét.

A nemi vágy révén az individuumok (és a biológiai nemek) teljes belső, átlényegült egységbe kerülnek, ám ahhoz, hogy ez a belső egység valóságos legyen, a szerelemben nem csak részlegesen, hanem teljesen (testileg és lelkileg egyaránt) és kölcsönösen át kell adniuk magukat a szeretett félnek (s viszont). A család, a barátság, a patriotizmus, a tudományok szeretete Szolovjov szerint a szeretet egoista formája, amely a szeretett félnek csak egyes vonásait, vonatkozásait érinti, ezért inkább dezintegratív hatású, mintsem integratív. Tehát ezen a létmódok nem szabadíthatnak meg a haláltól, erre csakis a teljes egység megteremtése árán kerülhet sor. Ha nem így lenne, akkor a társadalmi keretek között élő ember sem halna meg. A természeti és társadalmi egyesülés megszokott formái ugyanis csak külsőleg integrálnak, a teljes, belső egység megteremtéséhez viszont elengedhetetlen az isteni elv megléte. A szerelemben az egyén a partnerét nem átlagos egyednek látja, társa idealizáltan jelenik meg a szemében. Szolovjov ezt az idealizálást nem szubjektív illúziónak, hanem olyan misztikus látomásnak tartotta, amelyben szeretett fél eredeti lényege, ezen keresztül pedig istenképisége tárul fel. Miután a szerető és szeretett fél szembesült ezzel az eredeti, tökéletes formával, ettől kezdve arra kell törekedniük, hogy az anyagi valóságot az isteni elv alapján újjáalakítsák, átformálják. „Az igaz szellemi szerelem nem a halál gyenge utánzata és előkészítése, hanem a halál felett aratott győzelem, nem a halhatatlannak a halandótól, az örökkévalónak a végestől való elválasztása, hanem a halandónak halhatatlanná alakítása, az átmenetinek az örökkévalóba történő felvétele. A hamis szellemiség a test tagadása, az igaz

szellemiség a test átváltoztatása, üdvözülése, feltámadása.”⁴⁴² Szolovjov sophikus alapokra épülő mindenegység-konceptiója alapján, miként teurgikus esztétikai szemléletében, vagy a feltétlen létezőre visszavezetett morálfilozófiában, most is kiállt az anyag, a természet elidegeníthetetlen jogai mellett. Enélkül a kollektív emberi üdvözülést eleve kudarcra ítélt vállalkozásnak ítélte.

A szerelem egyesítő erejét illetően Szolovjov arra is felhívta a figyelmet, hogy ez az egység egyelőre csak lehetőség, nem örök adottság, ezért voltaképpen intő, iránymutató jelnek kell tekintenünk, olyan potencialitásnak, amely az örökkévalóság dimenziójában aktualizálható. Amikor a szerelem érzése hatalmába kerít bennünket, akkor időről-időre tudatosítanunk kell magunkban, hogy az isteni dicsőség elnyerése, vagyis a halál legyőzése egyelőre csak mint lehetőség adatik meg számunkra, holott eredetileg (az ádami bűnbeesést, Istentől való elfordulást megelőzően) az isteni elvet képviselő-realizáló ember állapota volt a természetes állapot. Ez alapján az emberiségnek tudatosítania kell magában, hogy a jelenlegi természeti, létbeli állapot a természetellenes, ezért ennek meghaladása természet-szerű igény.

A teljes egység csak Isten, a hit által valósulhat meg. Az egység megteremtésének alapkövetelménye, hogy az ember mint természeti, társadalmi és vallási lény törekedjen az egységre, vagyis a három tényező egyikét se abszolutizálja. Az egység megteremtésének első fázisa a férfi és a nő közötti különbség eliminálása, ami úgy érhető el, hogy az aktív férfi elv a passzív női elvet „kiműveli”, mert csak így teljesíthetik ki kölcsönösen egymást, csak így válhatnak eredeti értelemben véve az istenképiség hordozóivá. Érdekes tény, hogy az univerzális egységben gondolkodó Szolovjov rendszerében az evilági létre vonatkozóan egyértelműen kimutatható a maskulin aspektus dominanciája, vagyis mind etikai, mind vallási szempontból a férfiaknak juttatja az irányító szerepet. Míg a férfi elv mindig az aktivitás, a kezdeményezés szimbóluma, addig a női elv be kell, hogy érje a passzivitással, a befogadással. Szolovjov esetében ezt nem a korszellemre, vagy az intoleráns, hímsoviniszta szemléletmódra tartjuk visszavezetendőnek, hanem arra, hogy kozmikus szinten is hasonló folyamat játszódik le. A makrokozmosz-mikrokozmosz analógiája alapján juttatott Szolovjov kezdeményező szerepet az akaratot képviselő férfi elvnek, miként a Logosz és Sophia viszonylatában is a Logosz az aktív isteni erő hordozója. Szolovjovot ebben a felvetésében a keleti és nyugati mitológiák egyaránt megerősítették. Ezzel szemben Sz. M. Szolovjov a gnosztikus tanok erőteljes hatásával magyarázta, hogy a filozófus a női nemet nem tartotta a férfiakkal egyenrangúnak.⁴⁴³ Abban igazat adhatunk Sz. M. Szolovjovnak, hogy a filozófus a

⁴⁴² V. Sz. Szolovjov: Szmiszl ljubvi // Szobranije szocsinyenyij V. Szolovjova VII. 40.

⁴⁴³ Sz. M. Szolovjov: Bogoszlovskije i krityicseszkije ocserki, Moszkva, 1916, 172.

kortárs nők közül senkihez sem fűzte olyan bensőséges viszony, mint Dantet Beatricehez, ennek ellenére a fenti túlzó véleménnyel szemben úgy véljük, hogy a bölcselő a nőkben nemcsak halandó, esendő, a rossz igézetébe esett földi lényeket látott, hanem az isteni Sophia földi megtestesülését is. Ha másképp viszonyult volna Sophiához, akkor nem tekintette volna önmagát az „Örök asszonyiság” követének.

A szerelem révén a szeretett félben a feltétlent érzük tetten, általa egyszerre mutatkozik meg természeti és ideális lény, a jelen és a jövőbeli lehetőség. Szolovjov ezt metafizikai elvekkel magyarázta: „... az igaz szerelem egyszerre irányul felfelé és lefelé (amor ascendens és amor descendens) ...”⁴⁴⁴ Isten, amikor létrehozta a maga mását, arra kezdettől fogva mint a tökéletes nőiség formájára tekintett, egyúttal annak a kíváncságnak is eleget kívánt tenni, hogy ez a nőiség minden egyes individuum számára realizálódjék, azok egyesülhessenek vele. „Az egész világfejlődés és történelem egy olyan folyamat, amelyben a nőiség a formák és szintek mérhetetlen sokaságában realizálódik és ölt alakot.”⁴⁴⁵ A nemi szerelemben ez az isteni lényeg az egyes emberek individuális életeként realizálódhat. Ebből adódik, hogy a szerelem kettős természetű, egyszerre felemelő és szenvedélyes, időnként pedig kínoktól terhes. A szerelem akkor gyötri az embert, ha megreked a földiben, ha megfeledkezik minden másról, ha elhatárolódik az égitől. Szolovjovi szemszögből ez az elkülönülés minden baj forrása, és mivel különböző szinteken jelentkezik, ezért nemcsak egyedi konzekvenciákkal jár, hanem kihat az egész emberi nemre is. Vagyis a filozófus egy pillanatra sem feledkezett meg arról, hogy az etika és a metafizikai közötti szoros összefüggésre tekintettel legyen.

A szerelem révén az ember egy pillanatra közvetlenül is megtapasztalhatja saját és a szeretett fél én-jének feltétlenségét, de ezzel nem elégedhet meg, hiszen értelme is arra ösztönzi, hogy a végtelen, a teljesség felé törekedjen, hogy állandósítsa ezt a közvetlen élményt. Először önmaga egoizmusunkat haladhatjuk meg, bár tagadhatatlan hogy a szerelem révén individuális egoizmusunkat duális egoizmussal cseréljük fel, de megadatik a továbblépés lehetősége is, ehhez bővítenünk kell a feltétlen énekkkel való közvetlen kapcsolatunkat. Vagyis a szerelem/szeretet egyre nagyobb átmérőjű koncentrikus körök leírásával-bejárásával egyre univerzálisabbá válik. Szolovjov azonban nem éri be azzal, hogy minden egyén csak az emberiség eleven lényeivel kerül közvetlen kapcsolatba, mert ebben az esetben a szeretet nem lenne univerzális elv. Az emberiség egészére, vagyis a holtakra is kiterjeszti a szeretetelvet, amiben egyértelműen a fjodorovi közös ügy filozófiájának gondolatrendszere köszön vissza – azzal a különbséggel, hogy az élők és holtak egyesítése

⁴⁴⁴ V. Sz. Szolovjov: Szmiszl ljubvi // Szobranije szocsinyenyij V. Szolovjova VII. 40., 46.

⁴⁴⁵ Uo. 46.

Szolovjovnál nem immanens „projektív reália”, nem kozmikus dimenzióba kivetített tudományos vállalkozás, hanem szizigikus alapokon nyugvó spirituális cselekedet. Ennek a kollektív üdvözülésnek azonban úgy kell megtörténnie, hogy az individuumok közben ne veszítsék el individualitásukat, azt az univerzális egységben is megőrizték. Szolovjov az élők és holtak szeretetben való egyesítésének kérdését az *Opravdanyije dobra*-ban részletezte.

Ha a jelen valóságból indulunk ki, akkor azt kell tapasztalnunk, hogy az anyagi lét az időbeli és térbeli korlátok folytán polarizálódott, ám célszerű azt is figyelembe venni, hogy már a természeti létben is hatnak olyan erők, amelyek a polarizálódás, az entrópia ellen hatnak. Ilyen erő például a gravitáció, amely annak bizonyítéka, hogy az anyagi princípiummal együtt jelentkezik az egység elve, ami egyfelől olyan különféle szellemi-testi jelenségekben nyilvánul meg, mint az elektromosság, a fény, a magnetizmus vagy a hő, másfelől a minden egy eszméjében. „A tökéletes mindenegység, önnön fogalmából adódóan követeli meg az egy és a minden, a rész és az egész, az általános és az egyes közötti teljes egyensúlyt, egyenértékűséget és egyenjogúságot.”⁴⁴⁶ Az egyesülés, az organikus egység helyreállításának a folyamata különböző hierarchikus szinteken megy végbe. Az egységesülés fiziológiai szempontú megközelítésében Szolovjovot minden bizonnyal a korszellem és egyéni érdeklődése egyaránt befolyásolta. Az 1860-70-es évek nemzedéke (vö. Bazarovok) a természettudományok lázában égett, maga Szolovjov is eleinte biológiai tanulmányokat folytatott az egyetemen. A természeti törvényszerűségeknek a társadalomra való alkalmazásában főként H. Spencer, Darwin, majd A. Comte nyomdokain haladt, igaz, mindig kellő fenntartással kezelte az általuk felállított rendszereket.

Az első szint az állatok ösztönlétéből fakadó nemi kapcsolat szintje, itt az állati szervek tökéletes együttműködése biztosítja az egyedek kapcsolatát, ámbár ez a kötődés a szaporodásban ki is merül. A következő szinten az ember már társadalmi és kulturális kötelékeket alakít ki, ebben a folyamatban az első lépést a család megteremtése jelenti. Ezután az ősök iránti tisztelet folytán az ember megkérdőjelezi, kikezdi a merev időhatárokat. „Ha a hamis lét gyökere az áthatolhatatlanságban rejlik, vagyis abban, hogy a lények egymást kölcsönösen kizárják, akkor az igaz élet az, hogy élj úgy a másokban, mint önmagadban, vagy találd meg a másokban lényed pozitív és feltétlen kiegészítését.”⁴⁴⁷ Ennek garanciája a nemi vagy házastársi szerelem, de ezen a köteléken is túl kell lépni, a világ egészét kell át/újjáalakítani, azaz egységbe integrálni. Ezt a feladatot egyre magasabb szinteken és egyre mélyrehatóbban kell bevégezni, először az egyedek között, majd a különböző társadalmi

⁴⁴⁶ Uo. 55. o.

⁴⁴⁷ Uo. 56-57. o.

szinteken. „Az aktív, személyes emberi princípium a társadalmi szellemi-testi organizmusként megvalósuló mindenegy eszmével eleven szizigikus kapcsolatot kell, hogy létesítsen.”⁴⁴⁸ Amikor ez a mindenegység létrejön, akkor az alkotó elemeknek a teljes szeretetből fakadó kölcsönös kapcsolat alapján kell egymáshoz viszonyulniuk (mellérendelés), mégpedig úgy, hogy az egyed az egészben teljesebbé ki, az egész pedig tükröződjék minden egyes egyedben. Ekkor az egyes egyén az egész emberiséggel lép kapcsolatba, vagyis létrehozza az univerzális egyházat. De az ember a szerelem révén nemcsak az emberiség, hanem az ember és a természet egységét is megteremti – azét a természetét, amelyet az ember hajdanán felettes énné, majd ellenségnek, végül megzabolázandó erőnek tekintett, most ezzel a természettel is szizigikus viszonyba kerül.

Szolovjov ezen szerelemre/szeretetre épülő sophikus utópiáját a szakirodalom részint Platón *Lakomája* folytatásaként, részint Baader tanának sajátos értelmezéseként tartja számon. Baader abból indult ki, hogy a szerelem célja az isteni eszmének az emberben történő megvalósítása, hogy ezáltal az emberi teljesség helyreállíttassék, reintegrálódjék. Ez meglátása szerint csak akkor valósulhat meg, ha az Istentől való elfordulást követően Sophia szerelmet ébreszt a férfiban, aki a nő iránti szerelme révén eggyé válik vele, létrehozva ezáltal a tökéletes androgünt, ami nem más mint maga Sophia.

A szolovjovi mű érdekessége, hogy a végletek egyesítésére, kibékítésére vállalkozott, a testi, nemi szerelmet a szélsőséges aszketizmussal kívánta szinkronba hozni, a kollektív üdvözülés feltételeként pedig ugyancsak a szerelmet határozta meg. Ezzel párhuzamosan Szolovjov elutasította a hagyományos keresztény morált, amikor azt állította, hogy a keresztény családmodell voltaképpen az egoista, utódnemzésen alapuló erotikus ösztönre vezethető vissza. Számos kritikai észrevételt kapott szokatlanul bátor következtetései miatt, és az is sokakban visszatetszést keltett, hogy a bölcselő nyíltan és lényegre törően tárgyalta a kérdést. Tagadhatatlan, hogy Szolovjov a szerelmet visszahelyezte jogaiba, és ha a szerelmet-szeretetet az igaz, a szép és a jó hármas egysége felől vizsgáljuk, akkor Dosztojevszkij közismert kijelentését alapul véve a szolovjovi bölcsélet a következőképp is összegezhető: a szeretet megmenti a világot⁴⁴⁹.

Szolovjov a szerelemfilozófiai vizsgálódásait követően nyugat-európai körúton vett részt, ekkor újra verseket kezdett írni, többek között a *Po doroge v upszal, Na polube*

⁴⁴⁸ Uo. 57. Szolovjov a szeretetelv univerzálissá tételével, a szizigikus kapcsolat tételének kimondásával egyfajta racionális exegézist adott János apostol azon nevezetes tételének, miszerint „... a szeretet az Istentől van; és mindaz, a ki szeret, az Istentől született, és ismeri Istent.” (1 Ján. 4,7) A gnoszeológiai és metafizikai elv egy közös eredőre megy vissza, akárcsak Szolovjov rendszerében, konkrétan a szeretetre, amit a bölcselő a pozitív mindenegység tartalmát képező elvként aposztrofált.

⁴⁴⁹ Russzkij Erosz ili filozofija ljubvi v Rosszii, M., 1991, 11.

Fritiofa címen. A finn táj szépsége, a Szajma tó téli bája oly mélyen érintette meg a filozófust, hogy benne vélte felismerni Sophia megtestesülését. Úgy véljük, ezek az élmények és versek jelentős mértékben a szerelem értelmére irányuló bölcséleti meglátások hatására születtek, enélkül Szolovjov költészete nem újulhatott volna meg.

Szolovjov költészetét egyes kritikusok nem sorolják az orosz poétika meghatározó jelenségei közé, mások⁴⁵⁰ – főként az élete utolsó két évében költött versei alapján – az orosz költészetnek a Zsukovszkijjal kezdődő, Tyutcsevvvel folytatódó és Fettel záruló vonulatában irodalomtörténeti jelentőséget tulajdonítanak a szolovjovi lírának⁴⁵¹ –, amely az orosz költészet klasszikus tradícióját kötötte össze a századforduló kultúrájával, Blok, Belij és Vj. Ivanov életművével.

⁴⁵⁰ A. Noszov: „Mnye predszkazali mnogo sztransztvij” // „Nyepodvizsno lis szolnce ljubvi ...”, M., 1990.

⁴⁵¹ A szolovjovi esztétika és költészet mellett a humorral, mély érzelmekkel átszőtt szolovjovi „levélfolyam” jelentősége is egyre inkább felértékelődni látszik, e tekintetben Csehovval állítják párhuzamba Sargina Ludmilla: Az orosz szimbolizmus természetrajza, Bp. 1990, 60.

A Három beszélgetés és az Antikrisztus története

Szolovjov utolsó jelentős műve, a *Három beszélgetés* a korábbi szolovjovi írásokkal ellentétben szinte azonnal az érdeklődés középpontjába került, és heves vitákat váltott ki, amelyek lévén, hogy apokaliptikus jellegű írásról van szó, napjainkig számos, egymástól alapjaiban eltérő értelmezéshez vezettek. Alábbi összefoglalásunkban igyekszünk feltárni a mű keletkezésének körülményeit, az írói szándékot, valamint a művel kapcsolatos véleményeket, eltérő álláspontokat. Gondolatmenetünket az alábbi megállapítások köré kívánjuk szervezni.

Egyrészt a kortársak véleményével ellentétben az adott írásokat nem tartjuk törésnek a szolovjovi életművön belül, másrészt úgy véljük, hogy noha a mű keletkezésének körülményei és struktúrája új megvilágításba helyezik Szolovjovnak a jóra, a rosszra, illetve az utópiákra vonatkozó felfogását, mégis felfogása összhangban maradt szemléletének korábbi alaptételeivel. Harmadrészt az a meglátásunk, hogy az eszkatologikus perspektíva nemcsak tartalmi okokból kifolyólag került érdeklődésének középpontjába, hanem a korhangulat is erre irányította a filozófus figyelmét. Negyedrészt azt szeretnénk jelezni, hogy bár nem hagyományos értelemben, de beszélhetünk ezen kései mű profetikus szerepéről.

A mű keletkezésének körülményei

Pár évvel halála előtt Szolovjovon erőt vett az ifjúkora iránti nosztalgia⁴⁵², azokra a helyekre vágyott, ahol élete jelentősebb eseményei történtek meg vele. Ez készítette arra, hogy elutazzék Egyiptomba, az Örök Kedvessel való – minden bizonnyal – legemlékezetesebb találkozás helyszínére. Sophia új(ra) életre keltette, alkotó kedve ismét a régi⁴⁵³, ám érzékelte, hogy közeledik a vég, s számot kell vetnie az életével, körvonalaznia kell azt a szellemi hagyatékot, amit az utókorra kíván örökíteni. Gajdeburovnak, a *Rusz* szerkesztőjének felkérésére 1897-1898 folyamán *Voszkesznije pizma* címmel cikksorozatot írt, melyben többnyire a számvetés és a feltámadás problémáját járta körül, részint ennek hozadéaként értelmezhető az életrajzi párhuzamoktól átjárt, pontosabban bölcséleti áthallásokban bővelkedő *Zsiznyennaja drama Platona*, valamint a *Három beszélgetés* című írása is.

⁴⁵² A. Blok: Ricar-monah című írásában egyértelműen jelzi, hogy Szolovjov érezte halálának közeledtét. „Földi életének utolsó három évében, úgy tűnik, pontosan tudta, hogy közeleg a vég; a külső bájhoz és csillogáshoz még valami járult, ami beragyogta és vigyázta.” O Vlagyimire Szolovjove, Tomszk 1997, 90.

⁴⁵³ Visszatérését követően írta meg többek között a *Tri szvidanyija* című poémáját, melyben az Örök Kedvessel való találkozásait örököltette meg.

1899 tavaszán élete utolsó külföldi útján a francia Riviérán, Cannes-ban kezdett hozzá Szolovjov a *Három beszélgetés* dialógusaihoz, az elsőt már május végére be is fejezte, a másodikba csak belekezdett, véglegesen a Moszkvába való visszatérésekor készült el vele (1899. október 19.)⁴⁵⁴. November végén fogott hozzá a harmadik dialógus lejegyzéséhez, ám időközben súlyos szembetegség lett úrrá Szolovjovon (gyakorlatilag egyik szemére átmenetileg megvakult), ezért a művet csak a következő évben fejezhette be. Az egyes részeket baráti körben felolvasta, számos kritikai észrevételt kapott – aminek hatására főleg a harmadik beszélgetést jelentősen át is dolgozta –, osztatlan lelkesedést azonban ezzel az írásával sem ért el. Voltaképpen mi készítette ennek az apokaliptikus műnek a megírására?

Az 1890-es évek végén Szolovjovot magukkal ragadták a véggel kapcsolatos aggodalmak, rossz előérzetei, álmai, látomásai gyakran egészségileg megviselték egyébként is beteges szervezetét. Olyan zűrzavarról számolt be, amely az álmait is teljesen felkavarta, „valakinek” a „készülődését”, eljövételét érezte. Velicskonak 1897-ben írott levelében konkrétan meg is nevezi: „Kitalálok, hogy a „valaki alatt” magát az antikrisztust értem. A világ közeli vége valahogy nagyon egyértelműen, megfoghatatlan fuvalatként fűj az arcomba, ahogy a tengerhez közeledő utazót még azelőtt megcsapja a tenger illata, minthogy látná magát a tengert.”⁴⁵⁵ A *Három beszélgetés* előszavában maga is fontosnak tartotta közölni, hogy 1898-ban lelkiállapota „sajátos változáson”⁴⁵⁶ esett keresztül, amit egy kortárs visszaemlékezés így örökített meg: „A gőzhajón utaztam, hirtelen úgy éreztem, hogy valaki megérintette a vállam; egy fehér ködfoltot vettem észre, majd megszólalt egy hang: „Hanem megkerültél, sokára kerültél meg!” – Kimondtam a létező legerőteljesebb ráolvasást: „A megfeszített Krisztus nevében!” Az ördög eltűnt, de egész nap levertnek éreztem magam.”⁴⁵⁷ Sz. M. Szolovjov ennél expresszívabb eseményről számolt be. Húsvét első napján – Egyiptom felé tartó hajóútján – Szolovjov kajütjében „bozontos vadállat formájában” megjelent az ördög, akivel sajátos párbeszédbe elegyedett. Szolovjov megkérdezte tőle „Tudod-e, hogy Krisztus feltámadt?” Erre az ördög rávetette magát Szolovjovra, aki később a padlón fekve tért magához.

⁴⁵⁴ Ezt tényt a második beszélgetés folyamán meg is említi, utalva arra, hogy nem sokkal ezután be is igazolódtak a németek közel-keleti térhódításával kapcsolatos megállapításai. Vlagyimir Szolovjov: *Az Antikrisztus története* Bp., 1993, 65. (Kiss Ilona ford.)

⁴⁵⁵ Piszma Vlagyimira Szergejevicsa Szolovjova I. Sz.-Petyerburg, 1908 // Szobranijje szocsinyenij V. Sz. Szolovjova. Piszma i prilozsenijja, Bruxelles, 1970, 232.

⁴⁵⁶ Vlagyimir Szolovjov: *Az Antikrisztus története* Bp., 1993, 7. (Kiss Ilona ford.)

⁴⁵⁷ Ny. Maksejeva: *Voszpominanyija o V. Sz. Szolovjove*. Vesztnyik Jevropi, auguszt, 1910 // Mocsulskij K. Mocsulskij: Vlagyimir Szolovjov. Zsizny i ucsenyije, Párizs, 1951, 251.

A Velicsko által is megerősített „találkozás”⁴⁵⁸ a mitikus felhang misztikus kontextusa ellenére bölcséleti szempontból döntő jelentőségű következtéseket takar. Szolovjov korábbi, rosszal kapcsolatos álláspontja gyökeresen megváltozott. Míg Szent Ágoston nyomán ez idáig a rosszat hiányként („privatio boni”) értelmezte, nem tulajdonított annak szubsztanciális tartalmat, addig a „találkozás” már egyértelműen jelezte, hogy Szolovjov önálló szubsztanciaként értelmezte a rosszat, elkezdett „hinni” az ördögben. Adódik azonban egy másik alapvető megállapítás is a történetből: Szolovjov minden elmondás szerint aktívan lépett fel az ördöggel szemben, vagyis továbbra is bízott a Jó, illetve Krisztus erejében. Meglátásunk szerint ez az a lényegi momentum, ami meghatározza majd a *Három beszélgetés* központi üzenetét is. Eszerint a bölcselő esetében nem beszélhetünk teljes kiábrándulásról, épp ellenkezőleg a rossz elleni küzdelem egy újabb, a korábbinál aktívabb szakaszáról lehet immáron szó.

Ezt látszik igazolni az a tény is, hogy ebben az időszakban Szolovjovot több nagyszabású terv is foglalkoztatta, egyrészt a Bibliát az eredeti szövegek alapján újra akarta fordítani, bőséges kommentárral ellátni, másrészt újra Platón felé fordult a figyelve. Hosszútávú terveiről részletesen számolt be az Eugène Tavernier⁴⁵⁹-hez 1896-ban írott levelében, ebben felvázolta a *Három beszélgetés* tervezetét is, egyúttal röviden összegezte a művet és korabeli szemléletét meghatározó vallási nézeteit is.

„Mindössze három olyan igazság jön számításba, ami Isten szaváról tanúskodik.

1. Az evangéliumot hirdetni fogják az egész földön, azaz az Igazság az egész emberi nemnek vagyis minden népnek megadatik.
2. Az ember fia kevés hitet talál a földön, azaz az igaz hívők a vég idején számszerűen csak elhanyagolható kisebbséget képeznek, az emberiség java része az antikrisztust követi.
3. Mindazonáltal egy rövid és kegyetlen harc után a rossz hívei vereséget szenvednek, az igaz hívők kisebbsége pedig végső győzelmet arat.

Ebből a három még oly egyszerű, ám a hívők számára vitathatatlan igazságból vonom ki a keresztény politika egész tervezetét.

Mindenek előtt az evangéliumnak az egész földön való hirdetése eszkatologikus jelentősége okán, mely jelentőségről maga Megváltó is különös módon emlékezett meg, nem

⁴⁵⁸ A találkozás szót azért tettük idézőjelbe, mert miként az Örök Nőiséggel való közvetlen kapcsolata sem tekinthető egyszerű látomásnak, úgy a rossz princípium esetében sem használhatjuk a vízió, vagy az ahhoz szemantikailag közelálló terminusokat. Ennél a szolovjovi bölcsületben „ontológiailag” magasabb rendű entitással van dolgunk, az utolsó korszak szemléletmódját konstituáló filozófiai tényezőről. Mivel a Sophiával való három szembesülést megörökítő *Tri szvidanyija* című költeményében is a találkozás kifejezést használta, ezért az ördög és Szolovjov közötti kapcsolatot is ennek a fogalomnak a segítségével tartjuk lefedhetőnek.

⁴⁵⁹ E. Tavernier fordította le francia nyelvre a Három beszélgetést, amely 1916-ban jelent meg. A fordításhoz mellékelt egy terjedelmes írást Szolovjovról.

korlátozódhat olyan külső cselekedetre, mint a bibliának vagy az imakönyveknek és a szentbeszédnek a négerek és a pápuák körében történő terjesztése. Ezek csak eszközei igazi célunknak, vagyis annak, hogy az emberiséget az elé a dilemma elé állítsuk: elfogadja avagy elveti a megismert, helyesen kifejtett és jól érthető igazságot. Hiszen nyilvánvaló, hogy a tudatlanság következményeképp elfogadott vagy elvetett igazság nem döntheti el egy értelmes lény sorsát. Arról van tehát szó, hogy ne csak a múltbéli kinyilatkoztatás materiális jellegű tudatlanságát küszöböljük ki, hanem az örök igazságok formális tudatlanságát is, vagyis küszöböljük ki az összes olyan szellemi téveszmét, mely napjainkban meggátolja az embereket abban, hogy helyesen értelmezzék a nyilvánvaló igazságot. Szükségszerű, hogy a lenni vagy nem lenni kérdése az igaz hívők számára ne függjön a másodlagos körülményektől és a véletlenszerű feltételektől, ehelyett [az abszolút igazságot] végső és feltétlen kifejezőmódokra kell visszavezetni, hogy világos és akaratilag aktus vagy minden egyes egyén önmaga által meghozott konkrét, abszolút morális vagy abszolút immorális döntése által lehessen megválaszolni.

Ön most kétségtelenül egyetért azzal, hogy a keresztény tanítás napjainkban nem jutott el a kívánt állapotba, ráadásul a hívők utasíthatják vissza igazi elméleti tévedések folytán. Ez azt jelenti, hogy szó van:

1) A keresztény filozófia általános helyzetéről, mely nélkül az evangéliumot nem lehetne hirdetni.

2) Ha kétségtelen, hogy az igazságot végül csak a többé-kevésbé üldözött kisebbség fogadja be, akkor egyszer s mindenkorra le kell számolni azzal, hogy a hatalom eszméjét és a teokrácia külső hatalmát a keresztény politika közeli céljának tekintjük. A célja az igazságosság, a dicsőség pedig csak okozat, amely magától is bekövetkezik.

Végül a végső győzelembe vetett hit az igaz hívők kisebbsége számára nem kell, hogy passzív várakozásra készítessen bennünket. Ez a győzelem nem lehet egyszerű és világos csoda, Jézus Krisztus isteni mindenhatóságának abszolút aktusa, mert ebben az esetben a kereszténység egész történelme feleslegessé válna. Nyilvánvaló, hogy Jézus Krisztusnak a mi együttműködésünkre van szüksége ahhoz, hogy az antikrisztus felett igaz és értelmes győzelmet arasson, és mivel az igaz hívők csak kisebbségben vannak és lesznek, ezért nekik annál inkább kell megfelelniük minőségi és belső erejük feltételeinek, melyek egyike az erkölcsi és vallási egység, melyet nem lehet önkényesen megteremteni, hanem törvényes és tradicionális alapokra van ehhez szükség – a hithűség támasztotta kötelességre. Mivel a keresztény világban a törvényes és tradicionális egységnek csak egy központja van, következésképp minden igaz hívőnek eköré kell csoportosulnia, ami annál is könnyebb, mivel

ez a központ nem bír többé semmilyen kényszerítő hatalommal, így mindenki olyan mértékben kapcsolódhat hozzá, amelyet a lelkiismerete megkíván. Tudom, hogy vannak olyan papok és szerzetesek, akik másképp gondolják, és azt várják el, hogy az egyházi hatalomnak, mint Istennek rendeljék alá magukat. Ez olyan téveszme, melyet egyértelmű definiálását követően eretnekséggé kell nyilvánítani. Fel kell készülni arra, hogy százból kilencvenkilenc pap és szerzetes antikrisztusnak bizonyul. Ehhez megvan minden joguk és ez az ő dolguk. ...

Úgy vélem, hogy mindennek előtt arra van szükség, hogy Krisztus szelleme a kellő mértékben áthasson, hogy lelkiismerettől vezérelve kimondhassuk: ez vagy más hasonló ügy avagy rendelkezés a Jézus Krisztussal való tényleges együttműködés. Ez a végső kritérium.”⁴⁶⁰

A levél alapján egyértelműen kiderül, hogy Szolovjov véglegesen feladta korábbi teokratikus utópiáját („le kell számolni azzal, hogy a hatalom eszméjét és a teokrácia külső hatalmát a keresztény politika közeli céljának tekintsük”), de továbbra is fontosnak tartotta a Krisztus ügye mellett való *aktív* kiállást, és ebben az emberiségnek továbbra is központi szerepet juttatott. Ez alapján úgy látjuk, hogy Szolovjov sarkalatos bölcséleti kiindulópontja a lényegi pontokon nem módosult, pusztán a történelemre, illetve a mindenegység megvalósulásának módjára vonatkozóan változott meg a felfogása. Elöljáróban ezt úgy foglalhatjuk össze, hogy Szolovjov nézőpontja eszkatologikus dimenzióba helyeződött. Fontosnak tartjuk azonban arra is felhívni a figyelmet, hogy ennek öntudatlan jele már egy 1888-ban Taverniernek írott levélben tetten érhető, amikor arról számolt be, hogy bár nagyon elkeseredett, de ez már nem okozhat gondot, mivel „mindenre többé-kevésbé *sub specie aeternitatis* vagy legalábbis, *sub specie antichristi venturi*”⁴⁶¹ tekint, azaz mindent az eljövendő antikrisztus távlatából értékeli. Ám az antikrisztus ekkor még nem olyan valóságos erő, mely a teokratikus rendszert kikezdhetné volna, ilyen kihatása majd csak az 1890-es évek közepétől lesz. Ekkor látott ugyanis hozzá elméleti filozófiájának mélyreható felülvizsgálatához, aminek legkézzelfoghatóbb eredménye az *Opravdanyije dobra* című monumentális, alapvetően etikai jellegű összegző munkája. Egészen eddig az időszakig az emberi fejlődést olyan progresszív folyamatnak tartotta, amit a rossz nem tud érdemben befolyásolni, legfeljebb a történelmi kanyarok és elágazások számát szaporítani. Etikai vizsgálódásai a történelem végcélját és lényegét illetően Szolovjovot nem tudták ugyan

⁴⁶⁰ VI. Szolovjov: Pisma IV., Petyerburg, 1923, 196-200., orosz fordítása: 219-222. // Szobranyije szocsinyenyij V. Sz. Szolovjova. Bruxelles, 1970, Tekintettel a kifejtett gondolatok korszakos jelentőségére, a levelet majd teljes terjedelemben közöljük.

⁴⁶¹ VI. Szolovjov: Pisma IV., Petyerburg, 1923, 184., orosz fordítása: 205. // Szobranyije szocsinyenyij V. Sz. Szolovjova. Pisma i prilozseniya, Bruxelles, 1970,

megingatni, ám a rossznak a történelemben betöltött rendeltetése alapján már sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonított. Schelling és Platón tanulmányai ezt a meggyőződését tovább erősítették, majd 1898-ban az ördöggel való személyes „találkozás” is arra ösztönözte, hogy a „tőle telhető legérzékletesebb módon mutassa be a keresztény igazságnak a rossz kérdésével összefüggő azon létfontosságú elemeit, melyekre – kiváltképp az utóbbi időben – különféle irányokból homály ereszkedik.”⁴⁶²

Mindent egybevetve nem tartjuk elfogadhatónak azokat a többnyire kortárs vélekedéseket, miszerint Szolovjov oly mértékben csalódott korábbi filozófiai rendszerében, hogy azt alapjaiban tagadta meg, és az addigi optimista világszemléletet egy teljesen kilátástalan, katasztrofikus, pesszimista világlátással *váltotta fel*⁴⁶³. Ennek a felfogásnak a klasszikus megfogalmazása J. Ny. Trubeckojtól ered, aki többek között Szolovjovnak a Platón fordításhoz írott egyik megjegyzésére alapozta állítását. „Az élettapasztalat növekedésével, nézeteim minden lényegi fordulata nélkül egyre jobban és jobban kezdtem kételkedni azon külső gondolatok hasznosságában és teljesíthetőségében, amelyeknek az úgynevezett „legszebb éveimet” szenteltem.”⁴⁶⁴ Trubeckoj azonban félreértelmezte a fenti kijelentést, mivel a „külső gondolatok” alatt nemcsak Szolovjov teokratikus álmát értette, hanem az egyetemes teokrácia megvalósításának lehetőségét is.⁴⁶⁵

Ennek a felfogásnak egy mérsékeltebb változata olvasható Mocsulszkij monográfiájában. „Szolovjov azt követően, hogy leleplezte Tolsztojt, saját magát is megbünteti. A tolsztojánizmus görbe tükrében látta meg korábbi arcát: az ő bölcséleti rendszerébe is beszüremkedett a naturalizmus, az evolucionizmus és a humanizmus kísértése, melyet Tolsztoj a rá jellemző egyenességgel fejlesztett tökélyre. Ezzel magyarázható a *Három beszélgetés* tragikus pátoszig felfokozott hangneme: Szolovjov nem halhatott meg addig, amíg nem írta meg. Ez az ő vezeklése.”⁴⁶⁶

1894-ben Szolovjov egyértelművé tette, hogy a történelem menete megmásíthatatlan, szükségszerűen tart a cél felé. „Figyelman kívül hagyva a fejlődés összes kitérőjét és cikkcakkját, a manapság kiéleződő militarizmust, nacionalizmust, antiszemitizmust, dinamitizmust stb., stb., kétségtelen tény, hogy az *egyenlően ható* történelem a kannibalizmustól az emberszeretet, a jogtalanság felől az igazságosság felé és az egyes csoportok ellenséges széttagolódása felől az *általános szolidaritás* felé tart. [És ezek a pozitív

⁴⁶² Vlagyimir Szolovjov: Az Antikrisztus története Bp., 1993, 7-8. (Kiss Ilona ford.)

⁴⁶³ Vö. A Macejna: Tajna bezzakonyija, Szankt-Petyerburg, 1999

⁴⁶⁴ V. Sz. Szolovjov: Tvorenijja Platona // Szobranijje szocsinyenyij Vlagyimira Szergejevicsa Szolovjova XII. 360.

⁴⁶⁵ J. Ny. Trubeckoj: Miroszozercanyije VI. Sz. Szolovjova. M. 1995 II. 7.

⁴⁶⁶ K. V. Mocsulszkij: Vlagyimir Szolovjov. Zsizny i ucsenyije Párizs, 1951, 256.

tendenciák] nem inganak meg végső soron az antikrisztus és az ő hamis csodákat tevő prófétájának az eljöveteléig. ... a [pesszimizistákat megzavaró retrográd] jelenségek nyilvánvaló módon jelzik az általános történelmi mozgás megmásíthatatlan irányát.”⁴⁶⁷ 1898 után sem változott az álláspontja, ezt világosan tükrözi a fenti, 1899-ből származó gondolata, amely cáfolja a kortársak egyoldalú véleményét. A Platón fordításhoz írt előszóban hangsúlyozottan szerepel a „nézeteim minden lényegi fordulata nélkül” kitétel, amit Szolovjov alapvető fontosságúnak tartott, hiszen bölcséletét nem önnön logikailag megalapozott, kategóriák rendszerébe foglalt filozófiájából eredeztette, hanem az „igazságból”, amelyet a kinyilatkoztatásból (misztikus, közvetlen tapasztalatából) merített, illetve értelmezett.

A radikális fordulat tényét néhány kortárs is cáfolta, ők az utolsó nagy művet ugyancsak a szolovjovi bölcsélet szerves részének tekintették. A. A. Nyikolszkij a szellemi folytonosság egyik kardinális elemét konkrétan meg is nevezi. „Szolovjov, miként láthatjuk, utolsó művében is hű maradt élete második felének álmához, az Egyházak egyesítéséhez.”⁴⁶⁸

A Tavernier-levélben pedig a szinergizmus-koncepciót lehet megnevezni konstans gondolati elemként, amely a második és harmadik beszélgetésben központi filozófémaként jelentkezik. Az Isten és ember közötti együttműködésen azonban nem pusztán egyházi, filozófiai, teológiai tanulmányt, felvilágosítást értett, hanem napi önvizsgálatot, ami az aktivitás legmagasabb szintjét követeli meg. Ez pedig önmagában is kizárja a passzivitást, az aktív, teleologikus cselekvés csírájában fojtja el a pesszimizmust, a kétségbeesést.⁴⁶⁹

Az azonban továbbra is nyitott kérdés marad, hogy ha Szolovjov a jövőre nézve a levelekben jelzett tartalmas, mondhatni feszített ütemű programot dolgozott ki, akkor miért rendelt mondandójához apokaliptikus tematikát? Erre a korhangulat mellett részint a *Három beszélgetés* struktúrája, fokozatosan erősödő dinamikája adhat választ.

Műfaj, kompozíció, fogadtatás

Maga az írás először a *Knyizski negyeli* című, kevésbé jelentős folyóiratban jelent meg az alábbi címmel: *Pálmafák alatt. Három beszélgetés világi és katonai dolgokról*. A mű részletét, *Az Antikrisztus történetét* 1900. február 27-én a Pétervári Városi Duma termében

⁴⁶⁷ V. Sz. Szolovjov: *Pervij sag k polozityelnoj esztyetyike // Szobranijje szocsinyenyij* V. Sz. Szolovjova VII., Brüsszel 1966, 72.

⁴⁶⁸ A. A. Nyikolszkij: *Russzkij Origen XIX veka*. VI. Sz. Szolovjov, Szankt-Petyerburg, 2000, 275. (A mű először 1902-ben jelent meg.) Szintén konstans elemnek tekinti az egyházak egyesítését az alábbi egyháztörténeti mű. „Végül azonban megdőlt az egyházak látszategyesülése, és Krisztus második eljövetele egyesíti az igaz egyházat a zsidósággal. Ez utóbbi Szolovjovot egész munkássága során foglalkoztatta. [...] nem különül el az utolsó, apokaliptikus fázis az egész rendszerétől.” K. Onasch – VI. Cipin: *Az orosz ortodox egyház története*, Bp. 1999, 146.

⁴⁶⁹ A Szolovjovnál és Kierkegaardnál vezérlőelvként ható motívum Dosztojevszkijnél kevésbé jelentkezik, *Az író naplójában* erre a konstans purifikációs igyekezetre utaló jelet nem igazán találni.

Szolovjov fel is olvasta, ám a fogadtatás egyáltalán nem volt egyöntetűen pozitív. Ugyan Szolovjov a *Három beszélgetést* „zseniálisnak tartotta”⁴⁷⁰, ennek ellenére kezdetben igen negatív volt a felolvasás és a mű egészének visszhangja, és ami a legmeglepőbb, a hozzá közelállók – vagyis bölcséleti pályáját pontról pontra követő barátok és hozzátartozók – szinte kivétel nélkül lesújtó bírálatban részesítették a filozófust. Sztaszjulevics először nem is volt hajlandó megjelentetni a *Vesztnyik Jevropi*-ben, Sz. P. Hitrovo pedig azt vetette Szolovjov szemére: nem gondolta volna korábbi művei alapján, hogy a filozófus valaha is ilyen művet ad ki a kezéből. A hallgatóság egy része tapssal fogadta a művet, mások, mint V. V. Rozanov felolvasás közben felállt és demonstratívan távozott. A sajtóban gúnyos megjegyzésekkel fogadták az írást, 1900 márciusában például a *Rosszija* című lapban *Velikoposztnije razvlecsenyija* [Nagyböjti vígasságok] címmel jelent meg egy szerfelett szarkasztikus tárca.

A moszkvai egyetemisták pedig levélben tették fel a kérdést: „Mondja, örült Ön vagy sem?” Szolovjov értetlenül állt a jelenség előtt, hiszen az egyetemisták csak másod-, harmadkézből értesülhettek a történekekről, ehhez képest viszont igen szigorú ítéletet mondtak, ami tájékoztatlanságukról és igénytelen hozzáállásukról tanúskodott, ami még inkább lesújtotta Szolovjovot, mint maga a bírálat. A. Belijben, aki ekkortájt teljesen a szolovjovi tanok hatása alatt állt, egy 1900 májusában tartott felolvasást követően egészen más emlékek maradtak meg, a felolvasás hatására szinte eksztatikus állapotba került. A Szolovjovval folytatott beszélgetés kölcsönös szimpátiához vezetett, így abban is megállapodtak, hogy a beszélgetést ősszel folytatják, erre viszont Szolovjov halála miatt már nem kerülhetett sor.

A mű szerkezetén Szolovjov az első megjelenést követően jelentős változtatásokat hajtott végre. A Rusz-ban megjelent változatban *Az Antikrisztus története* még nem jelent meg önálló egységként, hanem a másik két dialógushoz hasonlóan párbeszédes formában jelenítette meg, ugyancsak erőteljes ironikus hangvétellel. Barátai megjegyzéseit (például a párbeszéd túlságosan töredezetté teszi a gondolatmenetet⁴⁷¹), módosító javaslatait azonban jogosnak ítélte, ezért a témához illő, elmélyültebb formát választott. „Ezt a megjegyzést jogosnak találtam, ezért megváltoztattam a harmadik beszélgetés szerkezetét, s egy tömbben illesztettem be *Az Antikrisztus történetét* az elhunyt szerzetes kéziratából.”⁴⁷² Hogy helyes döntést hozott, azt az életében utolsóként megjelentetett írásában, a *Po povodu poszlednyih*

⁴⁷⁰ K. V. Mocsulskij: Gogol, Szolovjov, Dosztojevszkij M. 1995, 204.

⁴⁷¹ Míg Szolovjov a párbeszéd elhagyásával kívánta a történetben kifejtett gondolatmenetet elmélyíteni, addig Dosztojevszkij *A nagy inkvizítor*-ban „... Aljosa hol érdeklődő, hol bíráló, hol kérkedő replikáival és Ivan válaszaival ...” tette dinamikusá és polifonikusabbá a történet üzenetét. Bakcsi György: Dosztojevszkij, Bp., 1970, 324.

⁴⁷² Vlagyimir Szolovjov: *Az Antikrisztus története* Bp., 1993, 12-13. (Kiss Ilona ford.)

szobityij-ben is kifejezésre juttatta, amikor az egész mű alapkoncepciójaként a történelem és az idők végezte között meghúzódó feszültséget emelte ki. „A történelmi dráma lezárult, már csak az epilógus maradt, amely egyébként mint Ibsennél is, öt szakaszra bontható. De a tartalmuk a dolgok lényege folytán előre ismert.”⁴⁷³ A változtatás hatására a tartalom és a forma harmonikus illeszkedésével a könyv eszkatologikus történet-mítosz jellege még inkább kidomborodott, s ezt az egyedi műfaji behatárolás révén („Feladatom inkább apologetikus és polemikus ...”⁴⁷⁴; történelmi dráma) szintén nyomatékosította.

1900 májusában azután külön kötetként is kiadták a *Három beszélgetést*, ebben *Az Antikrisztus története* már elkülönülten, önálló kompozíciós egységként jelent meg, a későbbi kiadásoknál is ezt vették alapul. Ám épp ebből adódóan általánossá vált egy széles körben elterjedt tévhit⁴⁷⁵, mely szerint az antikrisztusról szóló történetet szokták mellékletnek tekinteni, holott az a kiadások többségében a harmadik dialógus részét képezi. Az téveszti meg a szerkesztők és kutatók többségét, hogy Szolovjov a harmadik dialóguson belül önálló kompozíciós elemnek tekintette a történetet, amit a legtöbb kiadás (többek között a magyar) tipográfiaiilag is jelez. Azonban eredetileg Szolovjov nem *Az Antikrisztus történetét* tekintette annak a mellékletnek, amit az eredeti kiadás alcímében is jelzett: *Három beszélgetés a háborúról, a haladásról és a világtörténelem végéről, megtoldva az antikrisztusról szóló rövid történettel és a mellékletekkel* – már csak azért sem, mivel a címben egyértelműen elkülöníthető az antikrisztus történet és a melléklet kifejezés. A félreértés annál is meglepőbb, mivel az előszóban (a nem teljes kiadásokban is) a szerző jelzi, hogy mely részekből áll össze a teljes mű. „A három beszélgetéshez csatoltam néhány kisebb cikket is, melyek 1897-1898-ban jelentek meg a *Rusz* című lapban. Ezek némelyike eddigi munkáim legjavához tartozik, tartalmilag pedig kiegészítik és értelmezik a három beszélgetés alapgondolatait.”⁴⁷⁶

A cikkek eredetileg *Voszkresznije i Paszhalnije pisma* címen jelentek meg, összesen 22 írást („levelet”) tartalmaz, melyek címe is sokat elárul annak az időszaknak a hangulatáról, szellemi beállítódásáról, amelyben keletkeztek. A *Voszkresznije pisma* ciklus írásai: *Szemja narodov, Probuzsgyenyije szovesztyi, O russzkom jazike, Sto takoje Rosszija?, O tak nazivajemih voproszah, O szoblaznah, Zabitije uroki, Vtoroj kongressz religiji, Szlovesznoszty*

⁴⁷³ V. Sz. Szolovjov: Po povodu poszlednyih szobityij // Szobranyije szocsinyenyij Vlagyimira Szergejevicsa Szolovjova X., Brüsszel, 1966, 226.

⁴⁷⁴ Vlagyimir Szolovjov: *Az Antikrisztus története* Bp., 1993, 7. (Kiss Ilona ford.)

⁴⁷⁵ Erre a hiányosságra többek között A. Ny. Sztjepanov hívta fel a figyelmet többek között azzal a szándékkal, hogy a későbbiekben Szolovjov szándékainak megfelelően valóban teljes terjedelemben jelenjen meg a *Három beszélgetés*. // A. Ny. Sztjepanov: „Tri razgovora” VI. Szolovjova: voproszi publikacii, zsanrovogo szvojeobrazija i kompozicionnoj celosztynostyi // Minuvseje i perehogyaseje v sziznyi i tvorcesztve V. Sz. Szolovjova. Matyeriali mezsduarodnoj konferencii 14-15 fevralja 2003 g. SzPb. 2003, 378-383.

⁴⁷⁶ Vlagyimir Szolovjov: *Az Antikrisztus története* Bp., 1993, 15. (Kiss Ilona ford.)

ili isztyina?, Nyebo ili zemlja? A *Paszhalnije pisma* ciklusban megjelent írások: *Hrisztosz voszkresz!*, *O dobroszovesztnom nyeveriji*, *Zsenszkij voprosz*, *Vosztocsnij voprosz*, *Dva potoka*, *Szlepota i oszleplenijje*, *Znacsenyije dogmata*; a három önálló levélből álló *Nyemezida* című cikk; a *Rosszija cserez szto let*; valamint *Duhovnoje szosztójanyije russzkovo naroda* című értekezés.

Szolovjov a *Három beszélgetés* megjelentetésekor azonban változtatott a fent nevezett írások sorrendjén, ráadásul nem is szerepeltette mindegyiket, végül négy cikket és hét levelet vett csak fel a *mellékletbe*, ezek a következő sorrendben szerepeltek. Cikkek: *Nyemezida*; *Rosszija cserez szto let*; *O szoblaznah*; *Szlovesznoszty ili isztyina?*; levelek: *Hrisztosz voszkresz!*; *O dobroszovesztnom nyeveriji*; *Zsenszkij voprosz*; *Vosztocsnij voprosz*; *Dva potoka*; *Szlepota i oszleplenijje*; *Znacsenyije dogmata*.⁴⁷⁷

Tagadhatatlan, hogy a mellékletek és a dialógusok között szoros tartalmi koherencia mutatható ki, ezek közül néhányra konkrétan is kitérünk. A *Rosszija cserez szto let* című cikkében a köztudatban teret nyert „hurrá-patriotizmus” ellen emelte fel Szolovjov a szavát, egyúttal számvetésre sarkallt a történelmi bűnök, a vezeklés, a keresztény, orosz nép kötelessége tekintetében. „Vajon nem tudjuk még, hogy mit vár el *tőlünk*, Oroszországtól Isten? Ha nem is tudjuk, attól még a mi bűnünk, rajtunk áll, hogy orvosoljuk – bizonyára meg kell tudnunk, mit vár el *tőlünk* Isten. Hiszen nem felettünk lévő Szesély vagy Önkény, ráadásul van értelmünk és lelkiismeretünk, hogy kiismerjük a legfőbb akaratot – ez az ésszerű patriotizmus érdekében teljesítendő egyedüli, igaz feladatunk.”⁴⁷⁸ Közel áll ez a kép ahhoz a jelenethez, melyben a császár-antikrisztus összehívja az egyetemes zsinatot, s ígéretekkel kívánja elterelni a valós helyzetről a különböző felekezetek figyelmét. Oroszország feladatvállalásának súlyára Szolovjov azért is igyekezett nyomatékosan felhívni a figyelmet, mert az 1891. évi éhínség idején a társadalmi szolidaritás hiánya oly mértékben taglózta le a bölcselőt, hogy egy ideig kétségesnek is tekintette Oroszország történelmi rendeltetését.

A *Dva potoka* című írásában szintén a halál előtti megkerülhetetlen számvetést tette meg kiindulópontnak, ám a vég közeledte kapcsán nem a halállal, hanem a halhatatlanság problémájával kapcsolatos kérdést feszegette – az emberi élet eszkatologikus távlatainak alternatíváját, melyet az anyagi és szellemi princípiumok közötti kapcsolatrendszer alapján vizsgált. Freudot megelőzve taglalta a szenvedélyeknek a köznapi és szellemi életünkben játszott szerepét, mert úgy vélte, hogy a lelkünk belső szenvedélyeit vizsgálva olyan eszközhöz juthatunk, mely a halhatatlansághoz segíthet hozzá bennünket. Három út közül

⁴⁷⁷ Ld. első összkiadás, SzPb., 1900

⁴⁷⁸ VI. Szolovjov: *Rosszija cserez szto let* // *Szobranijje szocsinyenyij V. Sz. Szolovjova X.*, Brüsszel 1966, 74-75.

választhatunk, az egyik a szenvedélyek útja, mely felemészti az emberi lelket, a másik a buddhisták és a sztoikusok útja, ők kioltják a vágyakat, ami semmilyen haszonnal sem jár, a harmadik és egyben tökéletes megoldás, ha fellépünk a lelkünket magával ragadó külső hatások ellen, a rosszra jóval válaszolunk, mintegy szublimáljuk lelkünk mélyén a külső erőket, amelyek ezáltal egyre kiterjedtebbé és erősebbé formálják lényünket.⁴⁷⁹

A *Hrisztosz voszkresz!* című írásában több olyan problémát is értelmezett, ami a *Három beszélgetés*ben központi jelentőségre tett szert. Ezek egyike az élet, a halál és a halhatatlanság kérdése. Erőtéljes fjodorovi hatás mutatkozik abban a gondolatban, hogy a halál legyőzésének első állomása, ha az ember elkezd gondolkodni a halál megszüntetésén. „Az emberi gondolkodás kiváló elméi Keleten és Nyugaton előkészítették a győzelmet.” Csakhogy Buddha és Szókratész szellemi ereje sem volt elég a halál legyőzéséhez, a teljes halhatatlansághoz szükségünk van arra is, hogy a *res extensa*-nk is halhatatlanná váljon. Erre csak Krisztus volt képes, általa az ésszerűség (a szellem és az anyag egysége) diadalmaskodott a halál felett, s ez nem egyszerű csoda⁴⁸⁰. Szolovjov ezzel az írásával „üzent” a feltámadást mitikus eseménnyé degradáló tolsztojánusoknak és Krisztust az *Übermensch*-sel felváltó nietzscheánusoknak, egyúttal az eszkatónba vezető út főbb állomáshelyeit jelölte ki.

Az utolsó levélben, a *Znacsenyije dogmata*-ban⁴⁸¹ óvott az életszerűtlen, absztrakt dogmaértelmezésektől, valamint annak veszélyeire hívta fel a figyelmet, hogy az emberek megfeledeknek a keresztény gyökerekről. Kevéssé látják át például az Atya és a Fiú egytlényegűségéről szóló nikaiai dogma valós üzenetét. Nem nehéz asszociálnunk az antikrisztusnak arra a törekvésére, hogy a kereszténységet is múzeumba száműzze. Ha ezt az emberiség hagyná, akkor nem kevesebbről mondana le, mint arról, hogy teljes mértékben egyesüljön Istennel, ami csak Krisztus feltámadása és második eljövetele révén lehetséges. Ezzel véget ér az Egyház földi történelme és beköszönt Krisztus országának ezeréves időszaka, a teremtés nyolcadik napja, az Égi Egyház végső győzelme. Ez már túlmutat a *Három beszélgetés*en, az antikrisztus történeten, itt már azok a szolovjovi bölcséleti távlatok sejlenek fel, amit a korai halál folytán nem járhatott be.

Ezen mellékletbeli írások révén válik a *Három beszélgetés* a tartalmi vonatkozásokon túlmenően műfaji tekintetben is koherens kompozíciós egységgé, mivel általuk válik teljessé a filozófiai, a vallási, a publicisztikai, az irodalmi műfajokat felvonultató polifonikus paletta. A bevezetőben írottakat – „... munkám nem tudományos-filozófiai értekezés, és nem is vallási

⁴⁷⁹ VI. Szolovjov: *Dva potoka* // Szobranijje szocsinyenij V. Sz. Szolovjova X., Brüsszel 1966, 47-50.

⁴⁸⁰ VI. Szolovjov: *Hrisztosz voszkresz!* // Szobranijje szocsinyenij V. Sz. Szolovjova X., Brüsszel 1966, 34-37.

⁴⁸¹ VI. Szolovjov: *Znacsenyije dogmata* // Szobranijje szocsinyenij V. Sz. Szolovjova X., Brüsszel 1966, 53-56.

prédikáció. Feladatom inkább apologetikus és polemikus ...⁴⁸² – úgy pontosíthatnánk, hogy olyan apologetikus és polemikus írásmű megalkotása volt a filozófus feladata, amelyben az esztétikai megoldásoknak nemcsak poétikai funkciója van. A Szép eredeti rendeltetésének megfelelően egyre közvetlenebb kapcsolatot kell, hogy teremtsen az „idők végezetén” letűnő történelem, illetve az ekkor feltűnő eszkatón között. Mivel az immanenciát meghaladó jelenség megragadására vállalkozott, ezért szüksége volt olyan a filozófiai, és a tudományos kereteket meghaladó eszközök és nyelvezet segítségére, amely a tapasztalati valóságban még felfogható, értelmezhető. A két világ, korszak határára és a továbbgondolás belső szükségletére utal a mű végén: „... a réges rég megírt dráma befejezését azonban immár sem a nézők, sem a színészek nem változtathatják meg.”⁴⁸³ Nem változtatható meg ugyan, de gondolatban, művészi eszközökkel bejárható. Ez a mellékletek egyik alapvető üzenete.

A. Ny. Sztjepanov a mű szerkezetét a szolovjovi instrukciók szerint triadikus rendszerben vázolta fel. „A könyvnek van PROLÓGUSA, ami a szerző előszava és a három apologetikus dialógus, van „történeti drámája”, ami AZ ANTIKRISZTUS TÖRTÉNETE és EPILOGUSA, amelybe a négy cikk és a hét húsvéti levél tartozik. Az első négy cikk kiegészíti a prologust, a *Húsvéti levelek* pedig értelmezik az antikrisztus történetét.”⁴⁸⁴ A Szolovjovra oly jellemző triadikus bölcséleti konstrukció érhető tetten abban is, hogy a mű belső tartalmi tagolása három beszélgetésre-nézőpontra (prima, altera et tertia pars) épül.

A gondolatmenet dinamikája

A mű **előszava** számos funkciót hivatott betölteni, ezért mindenképpen több aspektusból célszerű megközelíteni, mindazonáltal előzetesen ki kell jelentenünk, hogy ezek az aspektusok egymással olyan koherens egységet alkotnak, ami önálló vizsgálatukon túlmutató meglátásokra enged következtetni.

Az előszó időrendben eredetileg a *Három beszélgetés* utolsó dialógusának első közlését *követően* íródott, ugyanis a közvéleménynek, a barátoknak és a sajtónak a művel kapcsolatos értetlenkedése, illetve a félreértelmezései következtében a szerző úgy döntött, hogy egy önálló cikkben világítja meg mondandójának főbb vonatkozásait. Az írás *O poggyelnom dobre* címen jelent meg a *Rosszija* című folyóiratban, majd később ezt némileg átdolgozta, a következő kiadásban pedig már előszóként jelentette meg. Bár első

⁴⁸² Vlagyimir Szolovjov: Az Antikrisztus története Bp., 1993, 7. (Kiss Ilona ford.)

⁴⁸³ Vlagyimir Szolovjov: Az Antikrisztus története Bp., 1993, 141. (Kiss Ilona ford.)

⁴⁸⁴ A. Ny. Sztjepanov: „Tri razgovora” VI. Szolovjova: voproszi publikacii, zsanrovogo szvojeobrazija i kompozicionnoj celosztносztji // Minuvseje i perehogyaseje v szisnyi i tvorcesztve V. Sz. Szolovjova. Matyeriali mezsduarodnoj konferencii 14-15 fevralja 2003 g. SzPb., 2003, 382.

megközelítésre elhanyagolható problémának tűnik az előszó idő-, illetve sorrendisége, a mű keletkezésének körülményeit, tematikáját és az írói szándékot alapul véve mégsem maradhatunk közömbösek az előszó pozicionális kérdése iránt.

A fentiek alapján úgy látjuk, hogy a cikk-előszó mindenképpen a rövid summázat szerepét hivatott betölteni, mely a közeli eszkaton felől nyeri el valós értelmét. Egyfelől Szolovjov is érzékelte önnön halálának közeledtét, ebből adódóan erkölcsi kötelességének tartotta, hogy az „igazság”-ról való utolsó tanúságtételt még közölje. „... már közeledni érzem a halál halovány képét, ami azt súgja, hogy ne halasszam el bizonytalan időre, és ne bízzam a véletlenre könyvem megjelenését.”⁴⁸⁵ Másfelől a végre vonatkozó képzetek nemcsak Szolovjov szubjektív tudatállapotára⁴⁸⁶ vezethetők vissza; nála az eszkaton idő-szerű, objektív, kozmikus, sőt univerzális tényként állt elő, amire erkölcsi és metafizikai szempontból egyaránt szükségesnek tartotta felhívni a történelmi és metatörténelmi feladattal felruházott emberiség figyelmét. „... egy bizonyos szemszögből a világtörténelem egyúttal Isten ítélőszéke – die Weltgeschichte is das Weltgericht ...”, ennél fogva a jó és rossz erők közötti „megfeszített létharc” végén, amikor az idő egy hirtelen mozdulattal átlendül az örökkévalóságba, az emberiségnek is önvizsgálatot kell tartania, hogy a végső döntést (Istent avagy az antikrisztust követi-e) szabadon és felelősségteljesen tudja meghozni. Kényszerből vagy tudatlanság folytán nem születhet meg a döntés, melynek sine qua nonja a szabadság; ahhoz viszont, hogy teljes értékű, korlátoktól és minden egyoldalúságtól (elvont elvektől) mentes ítéletet hozhassunk, ahhoz kozmikus számvetésre van szükség. Ezért is dönthetett úgy Szolovjov, hogy az előszót formai szempontból viszonylag oldottabb, ismeretterjesztő jellegű filozófiai értekezésként jeleníti meg, ugyanis arra apellált, hogy a tudományosságtól és a fejlődéshittől áthatott modern korban a racionális érvrendszer segítségével jobban tud hatni az olvasókra. Ebből az aspektusból nézve a teljes mű (a filozófiai és teológiai hangvételű előszóval és mellékletekkel együtt) sajátos filozófiai keretbe ágyazódik.

Szolovjov végül érdekes kompozíciós összhatást ért el a különböző egységek sorrendjének meghatározásával. Az előszó mintegy felvázolja az emberiség, egyúttal az olvasó aktuális léthelyzetét, majd a dialógusok révén lehetőséget biztosít arra, hogy az olvasó végiggondolja, megérlelje magában a problémákat, és felkészülhessen a döntésre. Ezt követően *Az Antikrisztus története* az ellentétes princípiumok végletekig feszülő küzdelmének bemutatásával a befogadó tudatalattijára, lelkivilágára, irracionális ösztöneire kíván hatni, és a

⁴⁸⁵ Vlagyimir Szolovjov: *Az Antikrisztus története* Bp., 1993, 16. (Kiss Ilona ford.)

⁴⁸⁶ Sz. M. Szolovjov hívta fel először arra a figyelmet, hogy Szolovjov élete utolsó éveiben különös kedvet érzett nekrológok írására, amiben nekrofilíát vélte felfedezni. Minden bizonnyal a közeli halál érzete fokozta fel benne a halál iránti érzékenységet, „nosztalgiát”. Sz. M. Szolovjov: Vlagyimir Szolovjov. *Zsizny i tvorcseszkaja evoljucija*. M., 1997. 363.

tudatos ént is magával ragadó katarzissal végződik. Az antikrisztus elpusztult, az optimizmus halovány lángja felvillant, az olvasó egy pillanatra kilépett a történelemből, az időből, de ugyanazzal a lendülettel vissza is zuhant a jelenbe. Szolovjov úgy vélte, hogy a remény (az eszkatonból fakadó optimizmus) pislákoló lángja csak akkor őrizhető meg, ha a racionális diskurzus keretei között értelmezi az „élményeket”, ezért tartotta fontosnak, hogy lezárásként a korábban felvetett kérdéseket és a mű során megélt „tudatállapotokat” teológiai és filozófiai szinten a mellékletek segítségével újraértelmezze.⁴⁸⁷ Ezzel a már túlságosan is didaktikusnak tekinthető kompozíciós eljárásnak az alkalmazásával Szolovjov még inkább nyomatékosítani kívánta, hogy ugyan „Nehéz az úr dolga.”, ám az emberi felelősség terhe a jelen állapotban legalább ennyire meghatározó. Összegezve az előszónak a szerepét úgy látjuk, hogy Szolovjov mintegy kettős (formai és tartalmi) keretbe kívánta ágyazni a mű központi gondolatát, az emberiség feladatának és felelősségének az idő és örökkévalóság metszéspontján hatványozottan felvetődő problematikáját.

Mindent egybevetve talán nem esünk túlzásokba akkor, amikor nem kevesebbet állítunk, minthogy a gnosztikus és kabbalisztikus filozófiai hagyományokat alaposan ismerő Szolovjov sajátos beavatási szertartásban kívánta részesíteni az olvasókat. Ebből a szempontból az előszó a beavatandó előzetes felkészítéseként értelmezhető, a dialógusok a beavatás során bejárt – szellemi – út egyes állomásaiként, *Az Antikrisztus története* révén a katarzis, a megvilágosodás döntő jelentőségű élményén esik keresztül a befogadó. A mellékletek ezen szemlélet alapján olyan szellemi agapének, örömnüepnek foghatók fel, amelynek során a beavatott, megvilágosodott egyén elmélyíti, szellemiekben magasabb szintre emeli a korábban elsajátított ismereteket, magát a titkot, az igazságot (a gnóvizst) racionális szinten interiorizálja. A kimondott igazság, a gnóvizs mágikus erejébe vetett hit nála megkérdőjelezhetetlen. „... mélyen meg vagyok győződve róla, hogy a hazugságot leleplező, kendőzetlen szó kimondója nem csupán szubjektív erkölcsi kötelességét teljesíti, hanem olyan, szellemileg érzékelhető tisztító hatást vált ki az egész társadalom életében, mely mind a jelen, mind a jövő társadalmá számára jelentős haszonnal jár – még akkor is, ha most rögtön az égvilágon senkit sem befolyásolna jótékonyan.”⁴⁸⁸

Azt azonban mindenképpen le kell szögeznünk, hogy Szolovjov semmi esetre sem egy olyan beavatást tartott követendőnek, mely egy szűk emberi közösségre terjed csak ki, hanem olyan univerzális misztériumban gondolkodott, mely az egész emberiséget érinti, rajta

⁴⁸⁷ Mindezek alapján alapvető fontosságúnak tartjuk a mellékletek mihamarabbi magyar nyelvű közlését is, hogy ezáltal a Három beszélgetés üzenete teljességében juthasson el a magyar olvasóköröshöz is.

⁴⁸⁸ Vlagyimir Szolovjov: *Az Antikrisztus története* Bp., 1993, 11. (Kiss Ilona ford.)

keresztül pedig a mindenegység további két „szereplőjét”, a természetet és Istent is. A teoretikus bölcsélet felülvizsgálatakor győződött meg arról, hogy a rossz kérdése nem tekinthető szűk tudományos, filozófiai közeget érintő elméleti problémának. „Ám amikor hozzáláttam, hogy kidolgozzam ezt a rendszert azok számára, akik képesek és hajlandók spekulatív gondolkodásra, rájöttem, mennyire fontos a rossz kérdése *mindenki* számára.”⁴⁸⁹

Ha az eredeti szolovjovi szerkezeti elvből indulunk ki, amelyből még hiányzott az előszó, a beavatás-metaforát akkor is helytállónak tartjuk, csak ez esetben a három beszélgetés egyszerre tölti be a felkészítés és a próbatétel funkcióját. Ebben az esetben az *Antikrisztus története* nagyobb kataritikus hatást gyakorol a befogadóra, az értelmező cikkek és levelek feszültség-levezető, a tant interiorizáló hatása pedig még intenzívebben jelentkezik.

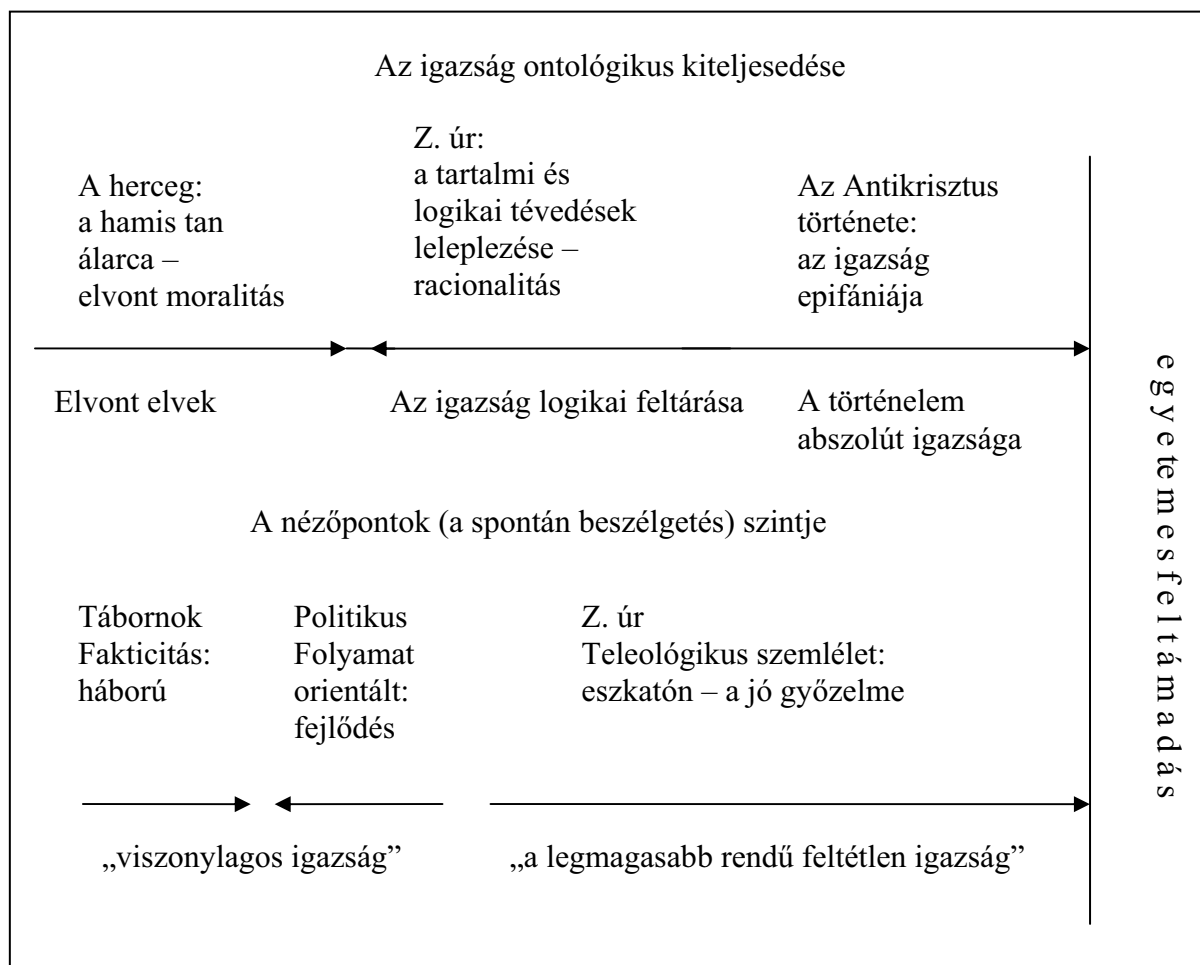
Az írói szándék és a kompozíciós egység elve is azt kívánta hangsúlyozni, hogy mindenképpen tisztázni kell az elvont elvek („lyukimádók”, ideológiai eltévelyedés, hamis vallás) dezinformációs, dezorientáló szerepéből fakadó veszélyeket, a rossz mibenlétének (léthiány vagy önálló princípium?), a létben lejátszódó univerzális léptékű, kihatású küzdelemnek, a történelem és ezzel összefüggésben a kereszténység értelmének a kérdését. Ezek fontosságára Szolovjov már az előszóban is ráirányította a figyelmet, midőn sorra vette a társadalomban meghonosodott idolumokat, a baconi értelemben vett ködképeket⁴⁹⁰, melyek gátolják az igazság objektív és teljes körű megragadását, és megakadályozzák, hogy az igazság legyen a világ valós konstitutív elve. Az idolumok közé sorolja Szolovjov a primitív gondolatvilágból fakadó szektás nézeteket, az ugyancsak leegyszerűsítő keresztény tanokat (mindenek előtt a kereszténységet erkölcsi és mitológiai prédikációvá „profanizáló” Lev Tolsztoj és a tolsztojánusok nézeteit), az értelmiség ideológiai tévelygéseit (nihilizmus, materializmus), a rosszul értelmezett progresszió gondolatát. De Szolovjov óvakodott attól, hogy a rossz megnyilvánulási formáinak seregszemléjét nyújtsa, és azt a csapdát is igyekezett elkerülni, hogy ezeket tételesen cáfolja. A hamis tanok általános tartalmi, logikai és erkölcsi fogyatékosságainak felmutatásával nem kiiktatni kívánta a rosszat, hanem érzékeltetni kívánta rossz legfőbb attribútumát, csalárd, megtévesztő szándékát, hogy ennek a felismerésnek a tudatában az ember képessé váljon a jót a rossztól egyértelműen elkülöníteni. Három dialógus – három nézőpont – kettős cél vezérelte Szolovjovot: megvilágítani a rossznak a történelem beteljesítésében játszott nélkülözhetetlen szerepét, illetve ezen keresztül a történelem értelmét.

⁴⁸⁹ Uo. (Kiemelés tőlem.)

⁴⁹⁰ „A ködképek és helytelen fogalmak régen megszállták az emberi értelmet, mélyre eresztették gyökerüket, és nemcsak az utat nehezítik meg az emberi elmének az igazsághoz, hanem, ha már nyitva áll is az út, újból felütik fejüket, és hátráltatják a munkát a tudományok megújítása közben, ezért figyelmeztetni kell az embereket, hogy a lehetőséghez képest vértessék fel magukat ellenük.” Francis Bacon: *Novum Organum*, Bp. 1995, 16.

Ezzel, vagyis a hazugság, a csalás, a megtévesztés elleni küzdelem sürgető feladatával magyarázható leginkább az a látszólagos ellentmondás, hogy Szolovjov a gazdag távlati tervek ellenére a végső pusztulás történetét elemzi. A pusztulás elkerülhetetlen, de az emberiség meg/átmenthető, s ezzel akkor szembesült, amikor felülvizsgálván filozófiai nézeteit a jövő feladatait vette lajstromba.

Az előszóban jelzett szándékok és a mű gondolatmenetének dinamikája alapján a következőképp vázolhatjuk a gondolati struktúrát.



Ostorozó-tényfeltáró kimutatásában önmagát sem kímélte, amikor a lyukimádók „földhöz tapadt realizmusa” kapcsán „Isten földi birodalmát” azonosította a szekta kunyhójával, az „új evangéliumot”, az „örök szövetség” tanát pedig azzal a lyukkal, amit a szekta tagjai imádatuk és hódolatuk tárgyává tettek meg. A beszélgetések során többször is felhozott olyan életrajzi elemeket, melyek azt voltak hivatottak igazolni, hogy maga a szerző sem volt mentes a rossz megtévesztő hatásaitól. Ezzel az önvizsgálattal egyszerre kívánt példát mutatni és tettekre sarkallni.

Tartalmi szempontból azonban nem önmagukban a kérdések, illetve az arra adható válaszok az elsődlegesek, hanem a viták során leszűrt tapasztalatok alkalmazhatósága, motivációs ereje és intencionális iránya. Az ember felelőssége óriási, messze túlmutat önmaga határain, hiszen az ember nemcsak lelkéért, hanem testéért, ezáltal az anyagi világ (a természet, a kozmosz) sorsáért is felelősséggel tartozik, rajta áll vagy bukik a mindenegység újjáalkotásának lehetősége – immáron eszkatologiai dimenzióban. Erre utal két látszólag csekély jelentőségű momentum is, az egyik, hogy Szolovjov az előszót 1900. Húsvét vasárnapjára datálta, amivel azt az ortodoxiában közkeletű szemléletet kívánta beemelni, hogy amint minden (naptári) év, úgy az örökkévaló (büntől megtisztult aion) is a feltámadással veszi kezdetét, jelen esetben az igazak (élők és holtak) egyetemes feltámadásával. A másik momentum Szolovjov erkölcsi köteleességteljesítése, melyet erőteljesen romantikus felhanggal mintegy egész élete ars poeticájának tekinthetett: „... az erkölcsi harc közelgő történelmi végkifejletét így is jeleztem, bár csupán nagy vonalakban, de eléggé világosan. Szerény művem a teljesített erkölcsi köteleesség hálatelt érzésével bocsátom közre.”⁴⁹¹

Szolovjov gondot fordított arra, hogy az érvrendszeréhez a legadekvátabb történeti, vallási, teológiai tényanyagot, illetve a legnagyobb kifejezőerővel bíró módszereket alkalmazza. A „spontán nagyvilági beszélgetés” lehetővé teszi, hogy az olvasó a párbeszédben rejlő dinamika révén fokozatosan hatolhasson a rossz álarca mögé, a „gunyoros felhang” pedig jelezte, van mód arra, hogy a jó antinómikus párja fölé kerekedjünk, vagyis optimizmust sugall már maga az a lehetőség is, hogy ki- és felismerhető a rossz. Az antikrisztus bemutatásakor eltekintett a dialogikus formától, és a „tárgy vallási jelentőségéhez” jobban illő formát választott. Ennek ellenére az a vád érte, hogy önkényesen használta fel a szentírásbeli utalásokat, gyakran merített képzeletéből, amivel a kortársi megítélés szerint erőteljesen rontotta a mű hitelességét. Fjodotov *Ob antihrisztovom dobre*⁴⁹² (1926) címen megjelentetett cikkében szintén azt a kifogást hangoztatta, hogy Szolovjov túlságosan önállóan, az egyházi tanítás bizonyos fokú mellőzésével jelenítette meg az eszkatologikus eseményeket, ráadásul igencsak sajátosan értelmezte a hagyományt és a történelmi perspektívát. A műben említett politikai és történeti események kapcsán pedig azt vetették a szemére, hogy egyoldalú álláspontot foglalt el számos kérdésben (például bűr probléma, II. Vilmos iránti szimpátia). Holott a szerző már az előszóban is kitért arra, hogy milyen szerepet szánt a fantáziának, milyen súllyal szerepeltette az egyháztörténeti tényeket.

⁴⁹¹ Vlagyimir Szolovjov: Az Antikrisztus története Bp., 1993, 16. (Kiss Ilona ford.)

⁴⁹² G. Fjodotov: *Ob antihrisztovom dobre* // Puty, Párizs, 1925/5. // M., 1992. 580-588.

„Az események összekapcsolásához, valamint a történet érzékletes elbeszéléséhez történelmi okfejtéseken alapuló vagy képzelet diktálta részletekre volt szükség.”⁴⁹³

Abban viszont igazat kell adnunk a bírálóknak, hogy Szolovjov helyenként önkényesen alkalmazta a Biblia egyes passzusait. Noha alapvetően a *János apostolnak a mennyei jelenésekről való könyvére* támaszkodott, ezt gyakran kombinálta János és Pál leveleinek illeszkedő elemeivel, viszont ha gondolatmenete úgy kívánta meg, akkor az egyházatyák magyarázatait építette be. Az antikrisztus ábrázolás tekintetében azonban már az előszó ismeretében is Szolovjov pártját kell fogunk azon bírálókkal szemben, akik túlságosan aktualizált apokalipszis-képpel vádolták. A antikrisztus-kérdés történelmi vizsgálata ugyanis bebizonyította, a különböző történelmi korszakokban tendenciává vált, hogy az antikrisztust az adott korszaknak megfelelően jelenítették meg, hiszen ebben a formában tölthette csak be a neki szánt szerepet. Ebből adódott, hogy az investitúra-háború idején hol a császár, hol a pápa képében jelent meg, a reformáció idején hol Luthert, hol a pápát érte az a „megtiszteltetés”, hogy az antikrisztus pózában tetszelegjen, a raszkolnyikok a cárban vélték felfedezni a Sátán emberi követét, a Végző Ellenséget. Szolovjov ugyan aktuálpolitikai szituációból (nacionalizmusok, Európa és Ázsia ellentéte, fanatikus haladáshit) indult ki („A történet végeredményben tényszerű adatokon nyugvó, valószínűsíthető elképzelések sora.”⁴⁹⁴), de a „vallási trónbitorló”, illetve „hamis prófétájának” ábrázolásakor az általános rosszat a lehető legvégső állapotig fokozta, így megjelenítése, illetve a vele való küzdelem csak a történelem vége, illetve a feltámadás felől tekinthető aktuálisnak. Ebből az aspektusból nem tekinthető véletlennek az sem, hogy a dialógusokat övező írások az ortodoxia legjelentősebb ünnepén, Húsvét táján/kapcsán íródtak.

Szereplők és gondolatok

Formai tekintetben – dialógusok –, illetve az emberi történelem értelmét fantasztikus történet keretében megvilágító elbeszélés alkalmazásával Szolovjov az antik hagyományokat (például Platón, Arisztotelész, Cicero) elevenítette fel. Platón hatása e tekintetben a legkézzelfoghatóbb, aki *Állam* című művében a Szókratésszel folytatott beszélgetés lezárásaként *A pamphüliai Ér látomásáról* értekezett, és ezen mitikus történet segítségével összegezte a két világ viszonyát és a kettő közötti kapcsolat, átjárás lehetőségét. (Hasonló összegző szerepet töltött be *Scipio Africanus álma* Cicero *Állam* című munkájában.)

⁴⁹³ Vlagyimir Szolovjov: Az Antikrisztus története Bp., 1993, 13. (Kiss Ilona ford.)

⁴⁹⁴ Uo 14.

A Platón fordítások és tanulmányok hatására Szolovjov ismét visszatért ifjúkorában egyszer már alkalmazott platóni esztétikai és bölcséleti megoldásokhoz. A *dialógusok* alaphangját képezi a szókratészi irónia szolovjovi, humorral és szarkazmussal fűszerezett változata. Z. úr gyakorta él a szókratészi bábáskodó módszer adta lehetőségekkel. A *Sophia* és a *Három beszélgetés* dialógusai között azonban alapvető formai különbségek mutathatók ki, ami egyértelmű bizonyítékát szolgáltatja annak, hogy Szolovjov ekkor nem állt teljesen Platón hatása alatt. Míg *Sophia* és a *Filozófus* párbeszéde javarészt arra korlátozódik, hogy *Sophia* fel/megvilágosítja a *Filozófust*, aki többnyire csak azért tesz fel (fiktív) kérdéseket, hogy formailag továbbgördítse a beszélgetés fonalát. Vagyis alapvetően a *Sophia* Platón dialógusaihoz áll közelebb, hisz eredendően Szókratész is csak látens párbeszédet folytatott, valójában Platón szócsöveként annak bölcséleti elemeit vázolta fel. Ezzel szemben a *Három beszélgetés* résztvevői valóságos párbeszédet folytatnak, még ha ez igazi vitának nem is nevezhető. A filozofémák tekintetében is többet merített Szolovjov az egyházatyák szentírásmagyarázataiból, mint Platónból. Az első dialógus bevezetőjében bizonyos tekintetben el is határolódik az ókori bölcselőtől, pontosabban utánzóitól-követőitől (vagyis önmagát már nem sorolta közéjük): „Ám saját kútforrásból meríteni, miként Platón utánzói tették, nem volt merszem ...”⁴⁹⁵

Fel kell tennünk tehát a kérdést, vajon, miért tért el Szolovjov a platóni és az ifjúkori megoldástól, mi készítette arra, hogy a beszélgetéseket uraló, a gondolatmeneteket meghatározó Z. úr mellett a többi szereplőnek is viszonylag tág szereplési lehetőséget biztosítson? Úgy véljük, hogy legalább három tényezővel indokolható Szolovjov döntése. Leginkább Hérakleitosz és Hegel nyomdokain járó dialektikus szemléletmódja készítette erre a gondolkodót, mert ezáltal látta biztosítottnak a felvetett problémák magyarázatának metafizikai megalapozottságát. Az előszóban egy másik, hasonlóan fontos szempontot emelt ki. „E dialógusok polémikus funkciójából következik pozitív feladat: három különböző nézőpontból kívánom bemutatni, miben rejlik a rossz elleni harc és a történelem értelme.”⁴⁹⁶ Ugyan tartalmi és formai (például terjedelmi) szempontból is egyértelműen kimutatható, hogy a beszélgetőtársak nem egyenrangúak, nem azonos súllyal vesznek részt a vitában, az igazság feltérképezésében, mindazonáltal egyikük sem nélkülözhető vagy helyettesíthető a beszélgetés során, adott esetben hiányuk (például a herceg eltűnése, visszavonulása) a beszélgetés menetét befolyásoló tényezővé is transzformálódhat(na). A harmadik indok Szolovjovnak az a törekvése, hogy univerzális misztériumot alkosson, ezt az esztétikai

⁴⁹⁵ Uo. 17.

⁴⁹⁶ Vlagyimir Szolovjov: *Az Antikrisztus története* Bp., 1993, 11. (Kiss Ilona ford.)

kivitelezés során is kifejezésre kívánta juttatni, hiszen arra törekedett, hogy olyan viszonylag könnyedebb, a széles olvasóközönség által is könnyen követhető formát találjon, amely mindenki, a filozófiai, teológiai kérdésekben járatlanok számára is képes megvilágítani a történelem értelmét⁴⁹⁷, illetve a történelem beteljesítéséből adódó felelősség súlyát.

A három különböző nézőpont a következőképp oszlik meg a szereplők között: a tábornok a „múltban gyökerező, mindennapi-vallási megközelítést”, a politikus a „jelent uraló progresszív-kulturális szempontot”, Z. úr pedig a „feltétlen vallási nézőpontot” képviseli. Mint látható felfogásuk nemcsak tartalmi aspektus tekintetében tér el, hanem ami ennél még fontosabb időszemléletükben is, vagyis a lét és nem-lét közötti kapcsolódási módzatok tekintetében. A szolovjovi párbeszédék időbelisége nem egyszerűen a múltból a jövő felé való szükségszerű, lineáris mozgásra korlátozódik, hanem a cselekvésre, az Isten és ember közötti együttműködésre kíván ösztönözni.⁴⁹⁸ Mit is mond Szolovjov Z. úr nézőpontja kapcsán? „... még csak ezután, a jövőben tesz szert döntő jelentőségre ...”⁴⁹⁹, vagyis a cél a jövő örök jelenné tételében áll.

Noha a másik két (vagy három, a harmadik maga a szerző) szereplő, a herceg és az úrhölgy szerepe a központi gondolatmenet tekintetében látszólag nem központi jelentőségű, mégis úgy véljük, hogy az írás egésze szempontjából strukturális és tartalmi aspektusból egyaránt nélkülözhetetlen. A herceg a művön végighúzó központi gondolatnak az antipódusa, ugyanis míg a tábornok, a politikus és Z. úr ugyanannak az igazságnak a relatív és abszolút vonatkozásait személyesítik meg, addig a kirívóan negatívan és konkrétan ábrázolt herceg gondolati síkon az igazság ellenpólusaként a hamis tant képviseli, akaratlanul készítve elő a talajt az antikrisztusnak. A herceg tanainak egyoldalúságát a szerző többek között azzal érzékeltette, hogy brosrákban, kiadványokban, „otthonról kapott” iratok alapján adja közre

⁴⁹⁷ Emiatt mondhatta azt Sz. M. Szolovjov némi leegyszerűsítéssel, hogy a filozófus voltaképpen csak a *Teoreticeszkaja filozofija*-ban kifejtett metafizikai nézeteit „népszerűsítő formában, minden olvasó számára közérthetően” tette közzé. Ennél mindenképpen jóval összetettebbnek tartjuk az eredeti szerzői szándékot, hiszen Szolovjov nem egyszerűen tájékoztatni akarta az olvasóközönséget, vagy népszerűsíteni saját tanait, sokkal nagyobb ívű terve volt a *Három beszélgetéssel*: az Istennel való együttműködésre kívánta rábírni a társadalmat, az emberiséget, hogy a „nyolcadik nap” csodáját minél hamarabb megtapasztalhassák. Sz. M. Szolovjov: Vlagyimir Szolovjov. Zsizny i tvorcseskaja evolucija. M., 1997, 358.

⁴⁹⁸ Rendkívüli plaszticitással ragadja meg ezt az akaratú aktust Jacob Taubes gondolata. „Az egyirányúság értelme ... az irányban áll. Az irány mindenkor egy végre irányul, máskülönben iránytalan volna. Márpedig a vég lényege szerint eszkatón. Így táruul föl az idő rendjének és a világ eszkatologikus rendjének összefüggése. Az idő egy-végre-irányultsága az akaratón alapul. Az akaratként való én: az én ideje. Az akarat irányul bír és irányulása kiszabja az idő értelmét. Minthogy az idő és az akarat iránya közös, az idő első dimenziója: a jövő. Amikor az akarat leválasztja magáról azt, amit nem akar, akkor az elmúlik. Így választja le az idő is múltként az elmúltot. Az idő második dimenziója a múlt. Az idő rendje a múlt és jövő szétválasztásán és a közöttük való választáson alapul. E szétválasztás és választás csak a tettben valósulhat meg. A tett a jelenben történik, mely a múlt és jövő közötti interferencia médiuma. ... Az örökkévalóság rendjében megszűnik a lét mint idő. Az örökkévalóság a bevégeztetés: véget vet az idő vég nélküli véghetetlenségének.” Jacob Taubes: Nyugati eszkatológia, Bp. 2004, 8-9. (Mártonffy Marcell ford.)

⁴⁹⁹ Vlagyimir Szolovjov: Az Antikrisztus története Bp., 1993, 11. (Kiss Ilona ford.)

tanait, igazi alapok és főként rendszer nélkül⁵⁰⁰. Igaz a három beszélgetés alatt gondolatai – miként az abszolút igazság egyes aspektusai is – egyre jobban kibontakoznak, míg az első beszélgetésben csak a háborúellenesség keresztény elvét hozza fel, addig a második dialógusban már összekapcsolja azt az állam létrejöttével, amiből az anarchizmus szükségességére következtet. Az utolsó beszélgetésben pedig már a vita teljes jogú, ha nem is egyenrangú részvevőjévé válik a feltámadás mítoszként való értelmezésének felvetése által. Ha a szolovjovi dialektikus módszert erre a műre is alkalmazzuk, akkor három elem viszonya a következőképpen vázolható fel. A herceg eszmefuttatásai jelentik az alapot Z. úr analíziséhez, illetve cáfolatához, kettejük végső színvállására, illetve összezsapására a harmadik dialógusban kerül sor, amelynek végkifejlete *Az Antikrisztus története*, a szintézis az Antikrisztus eltűnésével az apokalipszis beteljesülésével az Istenemberség térréumában valósul meg.

Az úrhölgy szerepe a látszat ellenére igen összetettnek mutatkozik. Látszólag csak a közvélekedést jeleníti meg, csakhogya amikor a vitapartnerek egyre jobban elmerülnek egy-egy kérdés taglalásában, az úrhölgy aktivitása is felfokozódik és polarizálódik. Egyfelől moderáló, organizáló feladatot vállal magára („Akkor az evangéliumi vitát majd holnapután zárjuk le.”⁵⁰¹; „És mi a véleménye a francia-orosz szövetségről?”⁵⁰²), másfelől ő garantálja, hogy a kifejtett gondolatmenetek megmaradjanak a közérthetőség határain belül („Akkor lássuk, mi itt a lényeg, csak ha lehet, minél egyszerűbben!”⁵⁰³). Ez ugyanis mindvégig az egyik legfőbb szerzői szándék, hogy mindenki megérthesse azt a (meta)történelmi horderejű üzenetet, amit a mű hordoz. A szerző általa tartja mederben a beszélgetést, aki a vita „háziasszonyaként” a kellő pillanatokban válik aktív szereplővé, ha kell rácsodálkozik, kérdez, reflektál, berekeszt, de tartalmilag nem befolyásolja a gondolatmenetet.

A „főszereplő”

A *Három beszélgetés* megírásában közvetett módon meghatározó szerepe volt a korszak több gondolkodójának, legfőképpen Lev Tolsztojnak. Szolovjov és Tolsztoj viszonya rendkívül összetett, fordulatokban bővelkedő volt, ami időnként személyes ellenségeskedéssé fajult, de voltak olyan időszakok is, amikor együtt léptek fel a közös ügy képviselete érdekében. Szolovjov eleinte nagyra értékelte Tolsztoj vallási téren megnyilvánuló

⁵⁰⁰ Erre a hiányosságra a szerző is felhívja a figyelmet. „Csak az a kár, hogy önök közül senki sem foglalta külön kis kötetbe, aminek ezt a címet lehetne adni: „A kereszténység szelleme ezen és ezen szerzők tanítása szerint”. Feltétlenül össze kell állítaniuk egy amolyan katekéziszfélé, hogy mi egyszerű emberek ne veszítsük el a fonalat ezekben a változatokban bolyongva.” Vlagyimir Szolovjov: *Az Antikrisztus története* Bp., 1993, 105. (Kiss Ilona ford.)

⁵⁰¹ Vlagyimir Szolovjov: *Az Antikrisztus története* Bp., 1993, 43. (Kiss Ilona ford.)

⁵⁰² Uo. 62.

⁵⁰³ Uo. 87.

gondolatkísérleteit, ezért 1881 folyamán gyakran találkoztak, de a következő évben már kezdtek elmaradozni a látogatások. 1884-ben megjelent a *Mi az én hitem?* című Tolsztoj-írás, ami heves reakciókat váltott ki a bölcselőből. A Sztrahovnak írott levelében ezzel a költői kérdéssel reagált a műben olvasottakra: „Bömböl a vadállat a sötét erdőben?”⁵⁰⁴ Ennek ellenére Szolovjov nem vesztette el a reményt, hogy ismét kibékülhetnek. A filozófus a tolsztoji szeretetvallást az 1880-as években gyakran vette pártfogásába K. Leontyev kritikájával szemben, és idővel újra szorosabbá vált kettejük barátsága. 1887-ben már ezt írta Szolovjov Sztrahovnak: „Teljesen megbékéltem L. Ny. Tolsztojjal; eljött hozzám, hogy magyarázatot adjon néhány szörnyű cselekedetére, utána pedig egy igen kellemes estét töltöttem nála, és ha mindig ilyen lesz, akkor eljárhatok majd hozzá.”⁵⁰⁵

Csak hogy a szemléletbeli különbségek ekkor is már oly nagyok voltak, hogy tartós megbékélésre nem igazán lehetett számítani, s ezek a különbségek az évek előrehaladtával egyre jobban nőttek. 1891-ben jelent meg Szolovjov *Idoli i igyeali* című cikke, amelyben bírálta a népimádókat, valamint azt a tolsztoji életelvet, miszerint a paraszti egyszerűsége kell törekedni. 1891-ben az éhínség kapcsán Szolovjov még határozottabban lépett fel Tolsztoj paraszti illúziójával szemben. „...Tolsztojhoz mostanság nem megyek: az *Idolok* miatt személyes viszonyunk kiéleződött, *mostanában* egyébként is különösen elégedetlen vagyok a paraszti egyszerűség értelmetlen hirdetésével, mivel ezen egyszerűség folytán parasztok halnak éhen”⁵⁰⁶ Bírálta Tolsztojnak a buddhizmus iránti vonzalmát, tanait Szolovjov összességében „önnön szellemének fenomenológiájaként” aposztrofálta. 1891-ben újra egymásra találtak, amikor az éhező parasztok megsegítésére Szolovjov társakat keresett.

A ciklikusnak mutakozó viszony újra mélypontra került, amikor Szolovjov megjelentette az *O poggyelkah* című írását, amelyben „a kereszténység legártatlanabb csúsztatásainak” azokat a tanokat tartotta, amelyek „részint filantropikus, részint aszketikus elvont morált” hirdetnek, közéjük sorolta Tolsztoj tanait is⁵⁰⁷. Noha Szolovjov neheztelt Tolsztoj anarchizmusára, a filozófusból az igazi ellenkezést mégis Tolsztojnak azok a tanai váltották ki, melyek a kereszténység revideálására irányultak, így a „ne állj ellent a gonosznak” elv, mellyel az evangéliumi tanítást Szolovjov meglátása szerint az író egy racionális etikai doktrínára akarta redukálni. Tolsztoj egyik legsúlyosabb tévedésének mégis

⁵⁰⁴ Piszma Vlagyimira Szergejevicsa Szolovjova I., Sz-Petyerburg, 1908, 21. // Szobranijje szocsinyenyij V. Sz. Szolovjova. Piszma i prilozsenijja, Bruxelles, 1970,

⁵⁰⁵ Piszma Vlagyimira Szergejevicsa Szolovjova I., Sz-Petyerburg, 1908, 44. // Szobranijje szocsinyenyij V. Sz. Szolovjova. Piszma i prilozsenijja, Bruxelles, 1970,

⁵⁰⁶ Uo. 71.

⁵⁰⁷ „A kereszténység jelenlegi meghamisításai és csúsztatásai közül a legártatlanabb, kétségtelenül az, amely a keresztény vallás örve alatt részint filantropikus, részint aszketikus elvont morált igyekezik terjeszteni.” VI. Szolovjov: *O poggyelkah* // Szobranijje szocsinyenyij V. Sz. Szolovjova VI., Brüsszel 1966, 327.

azt tartotta, hogy a feltámadást nem ismerte el valóságos eseménynek, egyszerű mítoszként kívánta azt láttatni.

1892-ben a kül- és belpolitikai viszonyok újra egy táborba terelték a két gondolkodót, közösen léptek fel a vallásszabadság és a toleráns nemzeti kérdés érdekében, közösen ítélték el a „francia-orosz csalást” (Szolovjov), vagyis a két ország közötti katonai szövetséget. Ez az átmeneti közeledés a kettejük közötti lényegi vallásbölcseleti nézetkülönbségek miatt csak felszínes lehetett. 1894-ben Szolovjov még annak a reményének adott hangot, hogy talán közeledhetnek a nézeteik. „Mostanság sokat találkozom Tolsztojjal és a tolsztojánusokkal, akik közül a tehetségesebbek meglátásom szerint kezdenek a félbuddhizmusról a kereszténységre áttérni; nem veszem el a reményt vele [Tolsztojjal] kapcsolatban sem.”⁵⁰⁸ Noha viszonylag gyakran járt el Tolsztoj Hamovnyikiben lévő házába, Velicsko beszámolója szerint mégsem érezte jól magát a tolsztojánusok között, inkább csak hallgatott, nem kívánt velük vitába elegyedni. Nem sokkal ezután Szolovjov Pétervárról Tolsztojnak küldött egy levelet, melyben nézetkülönbségük legfőbb okaként nevezte meg – Krisztus feltámadásának kérdését. „Amennyiben a világfejlődés lényege a káosz és a halál ellen vívott küzdelem, amennyiben a tiszta, szellemi aspektus, ha lassan és fokozatosan is, de *felülmúlja* azt [a halált], akkor a feltámadás ennek a folyamatnak szükségszerű eleme, a folyamat alapvető betetőződése.”⁵⁰⁹ A feltámadás során Krisztus szellemi ereje eléri a tökéletességnek azt a szintjét, hogy átszellemítse a testi életet is. Krisztus személyes példájával bizonyította, hogy a halál legyőzhető. Szolovjov azt a végső érvet is felhozta, hogy az apostolok és a kereszténység évszázadok óta tartó lelkesedése sem tarthatott volna ki, ha a feltámadás nem lett volna valóságos esemény.

Kettejük viszonya később újra elmérgesedett, végérvényessé téve a szakítást. Az *Opravdanyije dobra*-ban Szolovjov ismét alapos bírálatban részesítette a „ne állj ellent a gonosznak” tant, majd *A Három beszélgetésben* újra nekilátott, hogy véglegesen lerántsa a leplet a nem is olyan régen még ártatlan „hamisítványnak” nevezett tolsztojánus nézetekről. Szolovjov ekkor már attól sem riadt vissza, hogy a tolsztoji tanokat antikrisztusi hazugságnak titulálja.

J. Trubeckoj egy érdekes jelenségre hívta fel a kutatók figyelmét, eszerint a tolsztojánizmus elleni kirohanásokat csak az előszóban, valamint az első és második párbeszédben olvashatunk, a mű csúcspontjának tekintett történetben viszont nem.

⁵⁰⁸ VI. Szolovjov: Piszma IV., Petyerburg, 1923, 65. // Szobranijje szocsinyenyij V. Sz. Szolovjova. Piszma i prilozsenijja, Bruxelles, 1970,

⁵⁰⁹ Idézi K. V. Mocsulskij: Vlagyimir Szolovjov. Zsizny i ucsenyije, Párizs, 1951, 249. Mocsulskij lényegretörően összegzi a két gondolkodó viszonyát, illetve a kettejük nézetrendszere közötti lényegi eltéréseket.

Rodnyanszkaja⁵¹⁰ ezt azzal magyarázza, hogy a történetben a nietzschei emberfeletti ember ugyanazt a vétket követi el, mint Tolsztoj, vagyis mindketten kiiktatták az igaz tanból magát az élő Krisztust, ezért valójában a történetben a két nézet behelyettesíthető.

A. A. Nyikolszkij erősen túlzó véleménye szerint Szolovjov egyik legnagyobb érdeme a tolsztojánus tanok leleplezése volt. Nyikolszkij elfogult és egyoldalú véleményével nem értünk egyet, gondolatmenetét mégis abból a megfontolásból idézzük, hogy láttassuk, milyen nagy hatással volt a kortársakra a Szolovjov-Tolsztoj vita. „Szolovjovnak a tolsztojanizmussal folytatott vitája kétségtelenül Szolovjov legvitathatatlanabb és legkomolyabb érdemeinek egyike az orosz filozófiai gondolkodásra gyakorolt hatás tekintetében. ... Egyetlen másik Tolsztoj-ellenes vitairatban sem domborodik ki oly egyértelműen a tolsztojánizmus tarthatatlansága, nem mutatkoznak meg oly világosan a tolsztoji logika súlyos baklövésai, az a törekvése, hogy idegen, ám fajsúlyos eszmékkel takarózzon, mint a Három beszélgetésben.”⁵¹¹

A viták

Az *első beszélgetés* a háborúval kapcsolatos álláspontokat ütközteti, és a tábornok alapvetően a pacifista tolsztojánusokkal (herceggel) szemben védelmezi a háborút. Szolovjov ebben a vitában nem fogalmaz meg a korábbtól különböző érvrendszert, voltaképpen az *Opravdanyije dobra*-ban leírtakat ismétli meg, azokat összegzi. Fellép azon elvont elvekkel szemben, melyek a háborúban kizárólag rosszat látnak, és mint ördögtől való eszközt egészében kivetnék az emberiség eszköztárából. Kétségbe vonta ezen szándék etikai megalapozottságát is, hiszen számos példát hozott fel, melyben istenfélő szerzetesek és szentek háborús cselekmények főszereplőiként, az elesettek védelmezőiként említettek. A pacifisták erkölcsi hivatkozását Szolovjov csak akkor tartaná helytállónak, ha a világ ontológiailag homogén lenne, azaz a lét a Jó különböző formáit foglalná csak magában, a rossz pedig nem létezne. Ez azonban egyáltalán nincs így, Szolovjov álláspontja szerint a rossz önálló metafizikai státusza révén a világ nem tökéletes, így az antropológiai optimizmusból kiindulni az emberiséggel szembeni felelőtlenség lenne csupán. Nem tagadható ugyanis, hogy „... a vadállat ott lakozik mibennünk is, csak persze mi, általában pórázon tartjuk ...”⁵¹² az értelem és a lelkiismeret révén. Vannak, akik szabadon engedik a vadállatot, az állat pedig magával vonszolja őket, ráadásul a pórázt sem kívánják használni.

⁵¹⁰ I. B. Rodnyanszkaja: Konyec isztorii i „okoncsatyelnij vzgljad nan cerkovnij voprosz” (K sztroenyiju Trjoh razgovorov) // Szolovjevskij szbornyik. Matyeriali mezsdunarodnoj konferencii „V. Sz. Szolovjov i jego filozofszoje naszlegijje” 28-30 avgusztá 2000 g., M. 2001, 457.

⁵¹¹ A. A. Nyikolszkij: Russzkij Origen XIX veka. VI. Sz. Szolovjov, Szankt-Petyerburg, 2000, 269.

⁵¹² Vlagyimir Szolovjov: Az Antikrisztus története Bp., 1993, 30. (Kiss Ilona ford.)

Ebből Szolovjov azt a következtetést vont le, hogy az emberek erkölcsi kötelessége a bajba jutottak támogatása, ha pedig a rossz ellen csak a háborús eszközök a hatásosak, akkor a háború is megengedett, sőt erkölcsileg sem vitatható.⁵¹³

Szolovjov azzal mondta ki a tolsztojánusokra és a romantikus értelmiségi attitűdre a végső ítéletét, hogy a történelem lényegi kérdését nem lehet egyetlen elvont humanista jelszóval megoldani. Ehhez egyfelől egyetemes összefogásra, másfelől ontológiai átformálódásra, voltaképpen átszellemítésre, megistenülésre van szükség. A Jó csak akkor hat az emberben, amennyiben az maga is abszolút⁵¹⁴, benne a „jóra törekvő erő” akkor válik dominánssá, amikor legyőzi a rosszat, a halált, vagyis a feltámadás által. Egészen addig a tolsztojánusok antropológiai optimizmusa csak vágyálom marad, a rossz csak részlegesen haladható meg. A rossz kiküszöbölésének soron következő állomása „... a keresztény népek és államok közeledése és békés, együttműködése ...”⁵¹⁵, amit nemcsak szükségesnek, hanem egyúttal „erkölcsileg kötelezőnek” vélt a szerző, ám a progresszió további lehetőségeiről már a következő dialógusban értekezett.

A *második beszélgetés*ben a politikus jut főszerephez, aki mondandóját Varszonofij szerzetes azon gondolatára építi, hogy „Egyetlen halálos bűn van, a csüggedés, mert belőle fakad a kétségbeesés, a kétségbeesés pedig már nem is bűn, hanem maga a lelki halál.”⁵¹⁶ Ez a gondolat az egész beszélgetésben rendszeresen visszatérő motívum (a „túlzott lelkiismeretességben” elhunyt barát, a tévelygés terhét elviselni képtelen szerzetes tépelődésében, a haladás kérdésében), egy idő után azonban már nem szövegszerűen jelentkezik, hanem az aktivitás, cselekvés követelményeként. Ez az elvárás tartalmilag azonban jelentős módosulásokon megy keresztül. Kezdetben a csüggedés hatékony ellenszere könnyen felismerhető a „történelem kétségbevonhatatlan valóságából és tényeiből levont logikai következtetés”⁵¹⁷ alapján. Ez a „csodaszer” a kultúra, ami az udvariasság (tolerancia) formájában nyilvánul meg, amely a józanságnak és az erkölcsiségnek az a minimuma, amelynek segítségével az ember emberként tud létezni.

A könnyednek induló lendületes gondolatmenet azonban idővel kifulladás, megmerevedik, midőn a politikus egyetlen egy kultúrát hajlandó csak elismerni, nevezetesen az európaiat. Ennek felsőbbrendűségébe vetett hite megingathatatlan, mivel a progressziót kizárólag az európai kultúrkörhöz rendeli, az emberiség megváltásának eszközeként tekint rá.

⁵¹³ A tisztánlátás okán nem hallgatható el az a biográfiai tény, hogy Szolovjov egész élete során egyfajta gyermeki rajongással viseltetett a háborúk iránt, s ez tetten érhető a háborús események leírása során is.

⁵¹⁴ I. I. Jevlampijev: *Isztorija russzkoj metafiziki v XIX-XX vekah* I., SzPb., 2000, 248.

⁵¹⁵ Vlagyimir Szolovjov: *Az Antikrisztus története* Bp., 1993, 14. (Kiss Ilona ford.)

⁵¹⁶ Uo. 48.

⁵¹⁷ Uo. 53.

A haladás erejébe vetett hit olyannyira elhomályosítja a politikus tekintetét, hogy az európai államok egyesülésében történelmi sorsfordulót vél felfedezni: „... a történelem háborús korszaka lezárult ...”⁵¹⁸

Z. úr reagálásában Szolovjov számos korabeli nézetére ismerhetünk rá. A humanista-progresszívista politikus maszkja mögött igen hamar felsejlik a teokratikus utópiát nem is olyan régen még megszállottan hirdető Szolovjov alakja. A *Pismo o Vosztocsnom voprosze* című írásában pedig épp az olyan civilizátorok ellen lépett fel, akik a céltételezés és beteljesítés mámorában megfélemedkeznek mindenféle erkölcsi fékről, és a külső siker fejében képesek szem elől téveszteni a jó és rossz közötti distancia erkölcsi és metafizikai jelentőségét⁵¹⁹, ráadásul a valóságot is képesek céljaik, elméleteik fényében meghamisítani. Szolovjov – talán öntudatlanul, talán a visszatekintés-újraértékelés szándékával – kitér néhány önéletrajzi vonatkozásra is. Haditudósítói múltja jogosítja fel annak feltételezésére, hogy „nem tanácsos” bízni ezekben az információkban⁵²⁰; az úrhölgy ódzkodása a jeruzsálemi utazástól ugyanarra az okra vezethető vissza, mint ami miatt Szolovjov sem utazott el a Szentföldre minden vágya ellenére sem. Ez nem más, mint a szembesüléstől való félelem. „Menjek Jeruzsálembe? Azt már nem. Ki tudja, mi minden kerülhet ott az ember szeme elé ... Nem, nem, Isten őrizz!”⁵²¹

A politikus józan, logikus gondolatmenetével, gyakorlatias habitusával, töretlen optimizmusával első megközelítésben méltán nyeri el az olvasó szimpátiáját, amit tovább növel a közeli jövő optimista víziója. A politikus a háborúk közeli megszűnését, eltűnést prognosztizálja, az elvontnak ítélt vallási és erkölcsi nézetek helyett a praxis dominanciáját vetíti előre, ezen hurraoptimista képet pedig az Oroszország és a Nyugat közeledéséből előálló egyesült Európa képével koronázza meg. „Most a béke és az európai kultúra békés, általános elterjedésének kora következik. Európaivá kell válnia mindenkinek. Az európai és az ember fogalma, az európai művelt világ és az emberiség fogalma egyet kell jelentsen. Ez a történelem értelme.”⁵²² Innen már csak egy ugrásnyira van az antikrisztusnak a fejlődést és általános gazdasági-társadalmi jólétet misztifikáló, tömegeket megtévesztő világszemlélete. Szolovjov, vagyis Z. úr ehelyett teljes pártatlanságot, a feltétlen elvek jegyében való felülemelkedést követel Oroszország és az emberiség tekintetében is. Miként Oroszországnak

⁵¹⁸ Uo. 55.

⁵¹⁹ VI. Szolovjov: *Pismo o Vosztocsnom voprosze* // Szobranijje szocsinyenyij V. Sz. Szolovjova IX. Brüsszel, 1966, 169-171.

⁵²⁰ Vlagyimir Szolovjov: *Az Antikrisztus története* Bp., 1993, 59. (Kiss Ilona ford.)

⁵²¹ Uo. 61.

⁵²² Uo. 75. Nem véletlen, hogy Szolovjov egy világi ember, egy államférfi szájába adja a történelmi fejlődés apológiáját, ami a történelem szakrális beteljesedésének előfeltétele.

is felül kell emelkednie a hatalmi tömbök küzdelmén, hogy a kellő időben döntőbíróként járhasson el („az elfogulatlan harmadik szabadsága vagy döntőbírói helyzete”⁵²³ a cél), úgy az emberiségnek sem kell feltétlenül vagy az anyagi vagy a szellemi világot támogatnia, ehelyett a két létszféra organikus egységének megvalósítása, egyúttal a rossz kiküszöbölése az igazi feladata. Ebben a küzdelemben az ész és a lelkiismeret kelnek a jó megsegítésére, s az erkölcs ekkor már nem a helyes viselkedés szokványos mércéjeként funkcionál, hanem a jó által megvalósuló élet tartalmaként. „...a figyelmességet azonban mindenkitől meg kell követelnünk. Ez az a racionális és erkölcsi *minimum*, aminek köszönhetően az emberek emberi módon élhetnek.”⁵²⁴

Ettől már csak egy lépés, hogy megszülessen a teljes értékű ember, aki hozzájárul ahhoz, hogy megvalósuljon a jövő és a jelen eleven egységének tekintett Isten országa, és nem zárható ki, hogy az még itt a földön realizálódik. Csakhogy be kell látni, a politikus által felvázolt tökéletes ember inkább Nietzsche emberfeletti emberére emlékeztet, akinek már nincs szüksége Istenre, hiszen „... megváltoztak az idők, ... most a kultúra és a béke helyettesíti Istent és a háborút.”⁵²⁵ Szolovjov ebből azt a következtetést vonta le, hogy az elvont morál és a racionalitás önmagában nem garantálja az ember kiteljesedését, valami még hiányzik ehhez.

A politikus progresszivisták illúziójának leleplezésével Szolovjov nem arra a következtetésre akart jutni, hogy az emberiség noumenális egysége megvalósíthatatlan, hanem azt hangsúlyozta, hogy ez a külső történelem keretein belül nem realizálható, a történelem értelme ugyanis a világméretű ítélet⁵²⁶. A keresztény hagyomány szerinti két város (*civitas Dei* és *civitas terrena*) szemléletet Szolovjov ugyan nem vetette el, de Szent Ágostonnal szemben úgy véli, hogy a *civitas Dei* nem azonosítható a már létező, történeti Egyházzal, a valódi krisztusi Egyház majd csak az utolsó ítélet, illetve a történelem vége után jöhet el. Mindenesetre Z. úr a politikus fejlődéskoncepciójával szemben támasztott ellenérvével – „... a békepolitika a haladás szimptómája. ... A haladás szimptóma!”, ergo „... a békepolitika csupán a szimptóma szimptómája ... az árnyék árnya”? – új vitát generált.

A dialógusra vonatkozó megállapítások zárásaként érdemes kitérni Szolovjov aktuálpolitikai vizsgálódásaira. Korábban, a teokratikus utópia korszakában a filozófus kevésbé tűnt tájékozottnak a világpolitika kérdéseiben, és hasonlóan közgazdasági nézeteihez,

⁵²³ Uo.63.

⁵²⁴ Uo. 80.

⁵²⁵ Uo. 79.

⁵²⁶ A *Szlepota i oszleplenijje* című írásában az igazságnak a végítéletkor való végső megnyilvánulásáról szólva az igazság és a jó szoros kapcsolatára vonatkozó nézetét ismétli meg. Ez a kapcsolat a történelem végét formáló erő.// Szobranijje szocsinyenij V. Sz. Szolovjova X. Brüsszel, 1966, 53.

a politikai problémákhoz is önnön, egyedi elmélete felől közeledett, emiatt gyakran fordult elő, hogy alapvető kérdésekben árult el tájékozatlanságot. A *Három beszélgetésben* azonban igen éles szemű megfigyelőként mutatkozott be, következtetéseit számos esetben a történelem is visszaigazolta. Ilyen volt például a németeknek a közel-keleti politikában betöltött szerepére vonatkozó előrejelzése, az Oroszországra leselkedő ázsiai veszély kérdése (orosz-japán háború, az európai szövetségesek hiánya), a nacionalizmus mint a Nyugaton és Keleten egyaránt kulmináló veszélyforrás problémája. Azonban hangsúlyozni kell, hogy a példákkal nem Szolovjov prófétai képességeit kívántuk érzékeltetni, épp ellenkezőleg, a politikai „prognózisok” a jelenben eligazodó, éles szemű megfigyelő politikai, történeti érzékenységet hivatottak jelezni. Szolovjov fent említett politikai erényei ellenére jelen műben is találhatók olyan politikai félreértelmezések, amiket nem lehet egyszerű botlásnak titulálni, ilyen például a búr kérdésben képviselt – helyenként keresetlen – „politikusi” álláspont⁵²⁷.

A gondolatmenet intenzitása az elmélyültség és a zárás párhuzamos előrevetítésével a *harmadik beszélgetésben* tovább fokozódik („...közkívánatra mindannyian a szokásosnál hamarabb mentünk le a kertbe, hogy *ne kelljen elkapkodni* a beszélgetés *befejezését*.”⁵²⁸), és ezt tovább erősíti a „komorabb” hangulatállapotra történő utalás. Ezek a retorikai eszközök nemcsak az új téma jellegét hivatottak előre jelezni, hanem egyúttal az olvasót mintegy mentálisan fel is készítik a „végső események” befogadására. Z. úr a politikus korábbi fanatikus haladáshitével az elkerülhetetlen vég apokaliptikus tényét helyezte szembe: „Úgy gondolom, hogy a haladás, azaz az észlelhető, fölgyorsult haladás mindig a vég szimptomája. ... Az emberiség történelmének, annak a történelmi „processzusnak” a vége, amely kétségkívül egyre gyorsabb tempóban halad, s amely meg vagyok győződve, már közeleg a végkifejlethez.”⁵²⁹ A történelem végének a közeljövőbe helyezése nem új gondolat, Szolovjov korábbi alkotói korszakainak is szerves eleme volt. Csakhogy míg korábban a fejlődés szükségszerű eredményének Isten országának immanens, földi környezetben történő, közeli megvalósulását tekintette, addig most a történelem végét a jó és a rossz végső összecsapásának temporális szférájában, az emberi kiteljesedés Rubiconjában látja beteljesedni. Vagyis Szolovjov azért tartotta fontosnak, hogy túllépjünk a politikusi szemléleten, hogy közvetlenül szembesülhessünk azzal, mi vár ránk a történelem végén, milyen radikális eszközök és módszerek segítenek hozzá a megváltáshoz. Ebben is újabb jelét

⁵²⁷ Vlagyimir Szolovjov: *Az Antikrisztus története* Bp., 1993, 76-78. (Kiss Ilona ford.)

⁵²⁸ Uo. 83. (Kiemelés tőlem.) Pár sorral lejjebb a tábornok már vitathatatlan tényként kezeli ezt a tényt. „Végre eljutottunk a legizgalmasabb ponthoz.” Uo. 84.

⁵²⁹ Uo. 83.

látjuk annak, hogy Szolovjov nem tagadta meg korábbi nézeteit, pesszimizmusról, csüggedésről pedig távolról sem beszélhetünk.

A herceg a végkifejlet hallatán tudat alatt az antikrisztusra asszociál, majd igazán elfogadható indok nélkül távozik, ezért a beszélgetőtársak körében felmerült a gyanú, hogy ő maga lenne az antikrisztus. Ezt a feltételezést ugyan elvetik, ehhez „túl jelentéktelen figurának” minősítik, ám azt a lehetőséget sem zárják ki, hogy a herceg az antikrisztussal közös nevezőn van. Mindez kellő alapot szolgáltat arra, hogy a kérdéskört behatóbban megvizsgálják. Szolovjov János levelére, Renanra és a Végző Ellenség történeti alakjaira utalva az antikrisztus-problémakör alapvető kérdéseire (az antikrisztus száma, megjelenési formája, célja/rendeltetése) irányítja az olvasó figyelmét, egyúttal átvezet a tolsztojánizmus kíméletlen bírálatához. A két szemlélet látszólagos azonosítása abban a megdöbbentő összefüggésben fejeződik ki, hogy a herceg és társai „legkiváltképp keresztényeknek akarnak látszani, miközben épp az hiányzik belőlük, ami a kereszténység kiválóságát teszi [a Krisztusi Lélek].”, holott „épp ez a sajnálatos hiány az antikrisztusi helyzet lényege”⁵³⁰. Szolovjov felállítja a téves tanok hierarchiáját, amelyen belül a hitetlenséget és a kereszténység tagadását a névbitorlás (Krisztus nevének kisajátítása) mögé utalja. A névbitorlás különböző változatairól a szerző szükségesnek tartotta kijelenteni, hogy Nyugaton és Keleten egyaránt elterjedtek; a színlelésben, a megtévesztésben rejlő keresztény-ellenes megnyilvánulás a „fékevesztett embernyúzó”, inkvizítorok, „újsütetű böjtölők és nőtlenségi fogadalmat tevők” képében jelentkezik, maguk a tolsztojánusok is ide sorolhatók. Szolovjov tehát a tolsztojánus tanok mögött egyetemes problémát vélt felfedezni, ezért a herceggel folytatott vitában nem pusztán a tolsztojánizmus kritikáját kell látnunk, hanem a századfordulón jelentkező keresztényellenes, keresztényietlen, a világ változásait kizárólag az immanens valóságra visszavezető, tudománycentrikus, a morált abszolutizáló általános szemlélet cáfolatát. Szolovjov a tolsztojánus nézeteket is tágabb perspektívába helyezte, a végső kérdés, a rossz problémáján belül elemezte. Ezt támasztja alá az a tény is, hogy a beszélgetés előrehaladtával a tolsztojánus hivatkozások elmaradnak, *Az Antikrisztus történetében* pedig egyértelműen a nietzschei párhuzamok erősödnek fel. A tolsztoji meglátásokat minden bizonnyal azért választotta kezdetben okfejtése tárgyául, mert ezzel az olvasók számára kétszeresen is megkönnyítette a szolovjovi nézetek interpretálását: egyrészt Tolsztoj az átlagos olvasó számára közismertebb volt, mint a hasonló szemléletű, s kétségtelenül nagyobb horderejű nyugati szakirodalom, másrészt Tolsztoj igyekezett tanait a lehető legplasztikusabban,

⁵³⁰ Vlagyimir Szolovjov: *Az Antikrisztus története* Bp., 1993, 86. (Kiss Ilona ford.)

közérthetően tálni, így azok cáfolata szinte kézzelfoghatóvá tette az egyszerűbb és metaforikusabb nyelv alkalmazását.

Ha Szolovjov a tolsztojánus tanokat egyfajta eszköznek szánta az elementáris szemléleti problémák tisztázásához, akkor először is a rossz kérdésében kellett állást foglalnia. Egyértelműen jelezte, hogy a hivatalos keresztény álláspontból indult ki, amely szerint „a rossz ... ugyanolyan reálisan létezik, mint a jó. Van Isten, s van ördög is [!], persze csak addig, amíg Isten eltűri.”⁵³¹ A kijelentés első fele is figyelemre méltó, hiszen az előszóban is jelzett szolovjovi szemléletbeli változást közvetíti, ám a megjegyzés második fele is üzenetértékű – véleményünk szerint a szerző határozottan kívánta jelezni, hogy távol áll minden gnosztikus hatástól, eltévelyedéstől. A történelem ezáltal új megvilágításba kerül, sarokpontjait a jó és a rossz egyetemes küzdelme képezi, mely küzdelemhez a kellő eszközt maga Krisztus azon kijelentése szolgáltatja, miszerint azért jött a földre, hogy meghasonlást hozzon, hogy a jó és a rossz, az igaz és a hamis közötti különbséget tudatosítsa, vagyis a rossz leküzdéséhez tiszta terepet biztosítson. Szolovjov korábbi álláspontját – a jó egyetemes erejébe vetett hitét – az úrhölgy révén ugyancsak felemlítette, és meglepő módon a herceg azon véleményéhez közelítette, miszerint Krisztus a választás kényszerével nem tudta a Júdás lelkében lakozó rosszat közömbösíteni, ráadásul a krisztusi ügy a történelemben sem aratott győzelmet. Ezért a herceg meglátása szerint olyan morális *fejlődésre* van szükség, amelynek birtokában az ember az igaz keresztény erények szellemében járhat el.

Szolovjov azonban ezt egyértelműen elvont moralitásnak nyilvánította, és a „ne állj ellent a gonosznak” elv absztrakt, életidegen jellegét Alekszej Tolsztoj *A nagylelkűség megenyhíti a szívet* című költeményéből vett gondolatok segítségével ironikusan és parodisztikusan értelmezte. Szolovjov a „vegytiszta erényt” a krisztusi tanítástól idegennek minősítette, amit azzal indokolt, hogy maga Krisztus válna feleslegessé, ha az erény öntökéletesedésével minden baj kiiktatható lenne. A kérdést a herceg „távollétében” Szolovjov nem kívánta véglegesen cáfolni, mivel így a nagy leleplezés elmaradt volna, ehelyett újra a progresszió kérdésére irányította a vitapartnerek figyelmét, akik arra a végkövetkeztetésre jutottak, hogy az örök béke illúziójával szükségszerűen tételeződik az egyén pusztulása. Az örök béke kanti koncepciójának óhatatlan felidézésével, politikusi nézőponthoz rendelésével, véleményünk szerint, Szolovjov azt jelezte, hogy elvet minden olyan kísérletet, amely az immanens világ keretein belül tartja megvalósíthatónak a tökéletes

⁵³¹ Uo. 88. Vö. „Istennek abszolút semmi köze nincs a rosszhoz, ugyanakkor Ő ellenőrzi a rosszat, hiszen Ő szabja meg azokat a határokat, amik között a rossz mozoghat. ... Isten időnként a rosszat – tanítói vagy más célzattal – fegyverként használja fel.” // Hilarion Alfejev: A hit titka. Bevezetés az Ortodox Egyház teológiájába és lelkiségébe. Bp., 2005, 60.

államot, a tökéletes békét. Kant ugyanis az embert nyugtalanító kérdések (Mit lehet tudnom? Mit kell tennem? Mit szabad remélnem?) keretében határozottan kiállt az ész és a szabadság egymást feltételező fejlődése mellett, ezáltal az emberiségnek a jó felé való permanens haladását prognosztizálta. Felfogásában a történelem értelme abban a fokozatosan kibomló szabadságban rejlik, mely ráébreszti az embert arra, hogyan kormányozhatja önnön természetét és a kultúra révén hogyan teljesítheti be azt. A jogállamiság kialakítása révén fokozatosan valósul meg az összes állam közötti örök béke, ami a háború hosszú távú elhalását eredményezi. Míg Kant egy hosszadalmas, belső fejlődés eredményeként látta beteljesíthetőnek a történelmet, addig Szolovjov ekkor már nélkülözhetetlennek ítélte a transzcendens erőket az emberi nem kiteljesedéséhez. Ezért is adta a politikus szájába a cáfolandó, kiegészítendő kanti gondolatokat, ám tudat alatt szívesen azonosult a német filozófus bölcséletéből áradó optimizmussal, ami a politikusi érvrendszer hatásos retorikáján keresztül közvetlenül érinti meg az olvasót.

A herceg „visszatérte” után az élet és a halál értelmére irányuló kérdést tették meg újabb vitatémává, amit a szőlőművesről szóló példázattal igyekezett kézzelfoghatóan megvilágítani. „Miként azok a szőlőművesek, most is szinte minden ember abban az ostoba meggyőződésben él, hogy életének gazdája ő maga, s az élet élvezetül adatott számára. Pedig ez nyilvánvaló döreség. Hisz ha mi ide küldettünk, akkor ez valakinek az akaratából s valamilyen céllal történt. ... *Keressétek Isten országát és az ő igazságát, a többit mind megkapjátok hozzá.*”⁵³² Abban a kérdésben, hogy a gazda szerepét Isten tölti be, késznek mutatkoztak egyetérteni, ám abban már lényegi nézetkülönbségek mutatkoztak, hogy a gazda által az embereknek juttatott legfőbb jó a feltámadásban öltött-e testet. Csak mellékesen jegyezzük meg, hogy Szolovjov a herceg érvelése során azt sem átalotta jelezni, hogy a herceg és követői pontatlanul idézik és értelmezik a szentírást, ami annál megdöbbentőbb vád, mivel maga Szolovjov sem haladt következetesen a bibliai hagyomány mentén, s mint *Az Antikrisztus történetében* láthatjuk, a végső következtetés kedvéért lényegi eltérésektől sem riadt vissza. A herceggel kapcsolatos szolovjovi csúsztatásokkal kapcsolatban az a véleményünk, hogy bár sokkal didaktikusabbá tették a szerző gondolatmenetét, a filozófiai igényesség tekintetében a szolovjovi érvrendszer cizelláltsága érezhetően elmaradt a korszak teoretikus műveihez képest. Szolovjov nem véletlenül választotta a szőlőműves példázatot, ugyanis Lev Tolsztoj maga is gyakran idézte ezt a bibliai történetet, mivel különösen tanulságosnak és hasznosnak ítélte. Az író az elkülönültséggel, az egoizmussal és az

⁵³² Vlagyimir Szolovjov: *Az Antikrisztus története* Bp., 1993, 98. (Kiss Ilona ford.)

elidegenedéssel szemben az emberek lelki egyesítésének magasztos üzenetét vélte kiolvasni a példázatból. Nyehljudov erkölcsi megújódása, feltámadása is ezen tanulságra vezethető vissza.⁵³³

Mivel az úrhölgy is következetlennek ítélte a herceg által képviselt tanokat, ezért egyértelmű színvallásra készítette, aminek a herceg tömören eleget is tett. „Szerintem egyértelműen az a legmagasabb elv, hogy erőszakkal ne álljunk ellent a gonosznak.”⁵³⁴ Z. úr olvasatában ez azt jelenti, hogy a rosszért voltaképpen mi vagyunk a felelősek, a mi ellenállásunk generálja, „önmagából származó hatalma azonban nincs”. Csakhogy ebben az értelmezésben a krisztusi életút és a korai keresztények ténykedése értelmét veszítette, hiszen a rossz továbbra is fennmaradt, az életem mindig felülkerekedik, vagyis minden jó eleve hiábavaló. Ezzel Z. úr egy paradoxonra hívja fel a figyelmet „a nem létező rossz mindig diadalt arat, amíg a jó mindig kudarcot vall és megsemmisül.”⁵³⁵ Ebből csakis az a következtetés vonható le, hogy „a világ a rossz princípiumának a műve”⁵³⁶, azé a rosszé, ami egyszerre létezik és nem létezik, ami logikai ellentmondást tartalmaz.

Ezzel a talajtalan moralitásra alapuló nézetrendszerrel szemben vázolta fel Szolovjov a rosszal kapcsolatos koncepcióját. „Rossz valóban létezik, s nem egyedül csak a jó hiányában fejeződik ki, hanem abban is, hogy az alacsonyrendű minőségek a lét minden területén valóságos módon ellenállnak és túlsúlyban vannak a magasrendű minőségekkel szemben.”⁵³⁷ Ki kell emelnünk azonban, hogy Szolovjov továbbra is csak a lét világára vonatkoztatta a rosszat, ezzel azt juttatja kifejezésre, hogy a rossz egyfelől nem egyenrangú az istenséggel, másrészt jelenléte és létben történő felszámolása a teodicea sajátos változataként fogható fel. Ebben a tényben korábbi történetbölcseleti szemléletének folytatódását kell látnunk.

Mivel a rossz a létben jelentkezik, ezért óhatatlanul különböző szinteken, igen változatos formákban jelentkezik. A rossz Szolovjov szerint hierarchikus rendszert alkot, mely első szintje az *individuális rossz*, ami abban mutatkozik meg, hogy az ember alsóbb rendű aspektusa (állati ösztönök) ellenkezik a lélek helyes törekvésével – ez jellemzi az

⁵³³ „A szőlőművesek úgy képzeltek, hogy a szőlőskert, amelybe a gazda kiküldte őket munkálkodni, az ő tulajdonuk, mindaz, ami benne van, őérettük van, az ő dolguk csak annyi, hogy élvezzék életüket abban a kertben, megelégedve a gazdáról, és meggyilkolva mindazokat, akik a gazdára és a gazda iránti kötelességükre emlékeztetik őket.

Ugyanígy cselekszünk mi is – gondolta Nyehljudov –, amikor abban az ostoba meggyőződésünkben élünk, hogy magunk vagyunk életünk gazdái, hogy az élet csupán élvezetünk céljára adatott nekünk. Pedig ez nyilvánvaló ostobaság. Hiszen ha ide küldtünk, akkor valaki akaratából és valami végre vagyunk itt. ... Ha az emberek teljesítik ezeket a parancsokat, akkor már a földön eljő Isten országa, és az emberek elnyerik a legfőbb jót, ami osztályrészükül juthat.” Lev Tolsztoj: Feltámadás, Bp., Uzsgorod, 1971, 490-491. Szolovjov szinte szó szerint vette át Tolsztoj regénybeli eszmefuttatását a harmadik párbeszédben. Vlagyimir Szolovjov: Az Antikrisztus története Bp., 1993, 98. (Kiss Ilona ford.)

⁵³⁴ Vlagyimir Szolovjov: Az Antikrisztus története Bp., 1993, 105. (Kiss Ilona ford.)

⁵³⁵ Uo. 107.

⁵³⁶ Uo. 107.

⁵³⁷ Uo. 108.

emberek java részét. A másik szint a *társadalmi rossz*, amely arra vezethető vissza, hogy az individuális rossz rabságába esett (ember)tömeg ellenszegül a kisszámú „a néhány tucat jó ember által kifejtett, megmentésükre irányuló erőfeszítéseknek, s legyőzi őket ...”⁵³⁸. Végül az emberben lévő *fizikai rossz*, melynek oka, hogy az emberi test alsóbb rendű, anyagi elemei ellene szegülnek annak a világos és tiszta erőnek, amely organizmussá szervezi a testi elemeket, ezzel lehetetlenné teszik a magasabb szintre jutást. Ez utóbbi rosszat nevezi Szolovjov halálnak. A fenti hierarchia szerves kölcsönhatásban áll az *Opravdanyije dobraban* kifejtett erkölcsi kategóriákról szóló tanával, illetve a szeretetnek a hierarchikus szinteket szintetizáló, organizáló funkciójával. Ez azt jelzi, hogy a teoretikus filozófia felülvizsgálata során Szolovjov ténylegesen egy olyan egységes rendszert gondolt végig, amibe tartalmilag és logikailag is belesimul a *Három beszélgetés*. Ez a tény meglátásunk szerint újabb bizonyítéka annak, hogy a filozófus utolsó jelentős műve nem egy rendszeridegen, illetve teljes szemléletbeli változást és kiábrándulást sejtető írás, épp ellenkezőleg.

Ez a fizikai halál okozta kilátástalan helyzet nem győzhető le Szókratész bábáskodó módszerével vagy az ideális állam létrehozásával, miként semmiféle erkölcsen segítségével sem, vagyis az immanens világ korlátolt eszközei hatástalanok maradnak a rosszal szemben. „Egyetlen támpontunk van: a valóságos feltámadás.”⁵³⁹, aminek nemcsak a lélekben, hanem a testben, az anyagi világ keretei között is meg kell történnie. Krisztus személyében ez egyszer már megtörtént, most pedig eljött annak az ideje, hogy egyetemes méretekben, „mindenkit érintő közös feltámadásban” ismétlődjen meg. Ebből az aspektusból nézve a rossz is értelmet nyer (a rossz igazolása), mégpedig abban, hogy a rossz elleni küzdelemben a jó egyre növekszik, mígnem Isten országában eléri a tökéletes szintet, amiben Krisztus valóságos szeretetének (egyetemes szintetizáló, egységesítő) ereje nyilvánkozik meg. „... ha a halál erősebb a halandó életnél, akkor az örök életre való feltámadás erősebb mindkettőnél. Isten országa a feltámadás révén diadalmaskodó élet országa, benne rejlik a valóságos, megtestesülésre váró végső jó.”⁵⁴⁰ E tekintetben Szolovjov ismételten megmaradt a keresztény hagyománynál, mely szerint a rossznak az emberi történelem végén ki kell teljesednie, az Antikrisztusban el kell érnie a legtökéletesebb szintet, mert csak így arathat végső diadalt a jó.

Megoszlik a herceg és Z. úr véleménye abban a kérdésben is, hogy mi kell Isten országának beteljesítéséhez. A herceg elegendőnek tartja a lelkiismeretet és az értelmet, Z. úr

⁵³⁸ Uo. 108.

⁵³⁹ Uo. 109.

⁵⁴⁰ Uo. 109.

viszont egy harmadik komponenst is szükségesnek tart, konkrétan a „jó sugallatát”. Szókratész óta tudjuk, hogy a lelkiismeret önmagában csak negatív visszajelzéssel tud szolgálni, vagyis csak tiltani, megakadályozni tud bizonyos cselekedetek elkövetésében, azt viszont már nem tudja megmutatni, hogy mi lenne a helyes pozitív cselekedet. Az értelem sem világosítja meg minden esetben a lelkiismeretet, sőt olykor-olykor ki is játssza azt (például abban az esetben, ha azért segítjük meg egyik embertársunkat, hogy később a szélhámosság elkövetésében segédkezhessen). Ahhoz, hogy „maga a jó elve fejtsen ki bennünk vagy gyakoroljon ránk közvetlen és tényleges pozitív hatást”⁵⁴¹, szükségünk van még a „jó sugallatára”, amely a belső és külső ember, az egyén és a társadalom, a nép és az emberiség, a feltámasztandó múlt és a megteremtendő jövő egységét teremti meg a szeretet nevében. Megvalósul Isten országa a földön, „de már új éggel – a szeretet nevében eljegyzett új földön”⁵⁴². Szolovjov a jó sugallatában azt a feltétlen pozitív tartalmat jelenítette meg, amely egyként része a pozitív semminek, Sophiának és az emberi történelemnek. Ebben a gondolatban egyértelműen tetten érhető a klasszikus szolovjovi módszer, a mindenegység konstans, rossz által sem negligálható eszméje.

A jó sugallata az, ami hiányzik a hercegből, illetve a tolsztojánusokból, akik a szőlőműves példázatában Isten és ember kapcsolatát az emberekre csupán kötelezettségeket, szabályokat kirovó, lelketlen gazda és a felsőbb akaratot kényszerből megvalósító szőlőműves viszonyaként értelmezik. Ez leginkább annak a schopenhaueri tartalom nélküli, vak akaratnak a képzetét idézi fel bennünk, amely megakadályozza, hogy a krisztusi szándékot és tanítást szabad akaratunkból, önkéntes elhatározásból vigyük véghez. Ebből adódóan teljes mértékben igazat kell adnunk Szolovjovnak abban, hogy a hercegi érvrendszer kétségtelenül keresztényellenes nézőpontra épül. A herceg viszont racionális alapon azzal védekezik, hogy a gazda a jót követeli meg. Z. úr azonban ezt a kitélt kevesli, hiszen az olyan Isten, aki maga nem jó, de megköveteli azt, az nagyon is evilági Isten, olyan racionális emberi kreátum, aki „a jó hamis és csábító álarcát”⁵⁴³ öltötte magára, vagyis maga az Antikrisztus.

A herceg a feltámadást egyértelműen mítosznak nyilvánítja, és a jó jövőbeli, földi diadalát csakis a racionális hittől tette függővé (ez pedig igen közel áll Szolovjov ifjúkori bölcséleti alaptételéhez). Z. úr ennek alapján kérlelhetetlenül az ateistákkal és a Krisztus-tagadókkal állítja egy sorba a herceget, aki egyértelmű színvallásával bizonyította, hogy nem kívánt álarcban, a jó, az igaz tanítás leple alatt „igaz kereszténynek” látszani, vagyis nem

⁵⁴¹ Uo. 112.

⁵⁴² Uo. 112.

⁵⁴³ Uo. 114.

maga az Antikrisztus. Szolovjov annak ellenére sem tartotta elfogadhatónak a herceg szemléletét, hogy abban részint egykori önmagát vélte felismerni, hiszen Szolovjovot mindvégig az a dosztojevszkiji hitvallás vezérelte, miszerint, „ha valaki bebizonyítaná, hogy Krisztus az igazságon kívül áll, s ha az igazság Krisztuson kívül lenne, Krisztusnál és nem az igazságnál maradnék.”

Ha összegezzük a harmadik beszélgetésben kifejtett szolovjovi nézeteket, akkor kétségtelenné válik, hogy a filozófus eszkatologikus szemléletének lényege abban áll, hogy a világ fejlődése nem a jó mennyiségi gyarapodásával áll egyenes arányban, a rossz pedig nem léthiány, amely a passzivitás hatására eliminálódik. Ebből adódóan az ember a maga természetes ereje folytán nem képes a rosszat legyőzni, még az erkölcsi, társadalmi bajokat sem (hiszen azok nem függetlenek az abszolút léttől), az ontológiai síkon jelentkező rossz, a halál pedig minden önálló, egyedi emberi erőfeszítés ellenére is diadalmaskodik az életen. Ezzel hozzávetőlegesen cáfolja Fjodorovnak azokat a tanait, melyek szerint a halál a tudomány, illetve az emberi szellem erőfeszítéseinek (projektív reáliák) és a természet erőinek kiaknázása révén legyőzhető. Krisztus azért jelent meg a világban, hogy nyilvánvalóvá tegye a rosszat, hogy elválassza a jótól, valamint példát mutasson a feltámadással arra, hogy a halál felülmúlható. Isten országa azonban nem valósulhat meg csak a világkatasztrófát követően, vagyis Szolovjov egyértelműen apokaliptikus dimenzióba helyezte a történelem értelmét.

A rosszról és a keresztény ember feladatáról folytatott polémia záróakkordjaként hangzik fel *Az Antikrisztus története*. Mielőtt ennek vizsgálatába kezdenénk célszerűnek tartjuk, hogy röviden megvizsgáljuk az antikrisztusnak az európai gondolkodásban betöltött szerepét. Az áttekintéssel azt szeretnénk egyértelműen jelezni, hogy a szolovjovi apokaliptikára vonatkozó szemlélet az európai eszkatológiai gondolkodás szerves részeként jelentkezett, és olyan specifikus szemléleti megújulást hozott, amely a nyugati eszkatologikus felfogást is befolyásolni tudta.

Az Antikrisztus-motívum az európai gondolkodástörténetben⁵⁴⁴

Az eszkatológia szó szerinti értelemben véve „végről szóló tanítást” jelent, amelyen belül különböző típusokat különíthetünk el. Az apokaliptikus eszkatológia arra a meggyőződésre épül, hogy a végidők eseményei küszöbön állnak (a történelem

⁵⁴⁴ Rövid összefoglalásunk az alábbi munkákra épül. Bernard McGinn: Antikrisztus. Az emberiség kétezere éve a gonosz bűvöletében. Bp., 1995; Rudolf Bultmann: Történelem és eszkatológia. Bp., 1994; Rüdiger Safranski: A GONOSZ avagy a szabadság drámája. Bp., 1999; Jacob Taubes: Nyugati eszkatológia, Bp. 2004;

determinisztikus szemlélete dominál), és az utolsó eseményeket a válság-ítélet-jutalom (keresztény közegben: válság-ítélet-feloldozás) hármában vizsgálja.

Az Antikrisztus⁵⁴⁵ az eszkatológián belül az *abszolút jó emberi* ellenfeleként jelentkezik, mely/aki a gonoszság teljes vertikumát felöleli, de nem azonosítható magával az ördöggel, aki Isten *emberfeletti* spirituális ellenfele. McGinn vizsgálatai szerint az antikrisztus-felfogásokat az elmúlt kétezer év történetében a külső-belső, illetve a rettegés-becsapás dichotómikus ellentétpárja határozta meg. Az első ellentét kapcsán a hívők arra keresik a választ, hogy a gonosz kívülről igyekszik csapást mérni a hívőkre, vagy éppenséggel a hívek közül való, esetleg a hívő ember szívében lakozik (spirituális antikrisztus értelmezés). A második ellentétben rejlő talány pedig az, hogy a Végső Ellenség zsarnok, kegyetlen szörnyeteg (Néró) képében jelentkezik, vagy épp ellenkezőleg a nagy csaló, szemfényvesztő (hamis Messiás, ál-Krisztus) alakját ölti magára, hogy ezáltal juthasson közelebb a hívő lelkekhez. Ezen felül a történelem folyamán még számos konkrét kérdés merült fel az antikrisztus lényegi attribútumait illetően: egy vagy több antikrisztus létezik; zsidó, keresztény vagy pogány közegből származik; teljes egészében emberi lény vagy démonikus erővel is rendelkezik; tanítóként vagy zsarnokként lép fel; érkezését megelőzik-e konkrét jelek, jelenségek; meddig tart az uralma; miként fog elpusztulni, halála milyen következményekkel jár és véglegesnek tekinthető-e? Műfaji tekintetben keveredik benne a mítosz, mely az esetek többségében az antikrisztus eredetére világít rá; a legenda, mely a történeteket valóságnak állítja be, egyúttal a jövőbe vetíti ki; valamint a történelem, mely kiteljesedésének közegét képezi.

A történelem folyamán az antikrisztus-kép jelentős módosulásokon ment keresztül, melyek szoros kölcsönhatásban álltak az uralkodó korszellemmel. A zsidóság úgy látta, hogy létezik egy gonosz angyal, aki az ártó erőket irányítja, aki képes beavatkozni a történelembe, és az emberi gonoszság mértékét a végletekig kívánja fokozni. A keresztény gondolkör a Messiás apokaliptikus ellenfeleként tüntette fel az antikrisztust, aki ember volta ellenére nem riad vissza Isten káromlásától és az igazak üldözésétől sem. Jézus azonban olyan apokaliptikus messiás, aki a feltámadását követően még egyszer megjelenik az emberek körében, a két eljövétel közötti időben teljeshet ki a gonosz, az antikrisztus birodalma.

A korai kereszténység idején az antikrisztus kifejezés jelentéstartománya igen tág volt, egyszerre jelenthetett Krisztus helyettit, hamis Krisztust és Krisztus ellenit. János apostol pedig nem egy, hanem számos antikrisztusról beszélt. A patrisztika korában a sátán követének

⁵⁴⁵ Az antikrisztus kifejezés is először János első levelében bukkant fel. (1 János 2, 18)

eljövedele elmaradt, ezért a vele kapcsolatos nézetek egyre sokszínűbbé váltak. Nyugaton a kettős (előkészítő és beteljesítő) antikrisztus-szemlélet vált meghatározóvá, Keleten viszont az antikrisztus mint jelenség egységes maradt. A nyugati hagyományban kezdetben a szent ágostoni felfogás terjedt el, eszerint az antikrisztus morális és belső énként érhető tetten, aki ellen harcolni kell. Mivel a történelem a lineáris fejlődés mentén fokozatosan éri el végcélját, így heroikus eszkatologikus küzdelemre nem kerül sor, a homo interiornak kell felülkerekednie a rosszon ahhoz, hogy Isten országa megvalósuljék. Ezzel szemben a keleti kultúrkörben kialakult az a posteriori apokaliptika, mely a jelen eseményeit a vég felől értelmezi, így a gondviselés irányította történelemtől idegen események is magyarázatot nyernek. Felértékelődött a mítoszok hatása, konkrét jelenetekben, konkrét szereplők folytatták a történelmi léptékű küzdelmet. Ez a szemlélet plasztikussága folytán idővel Nyugaton is elterjedt. A különböző történelmi korszakokban voltaképpen már csak az volt a kérdéses, hogy az adott történelmi alakokat, intézményeket melyik (a krisztusi avagy a sátáni) oldalon szerepeltetik.

Ezt követően nagyobb horderejű szemléleti változást Joachim a Fiore (1130/35-1202) eredményezett, akinek tanai abból a szempontból is figyelmet érdemlőek, mert jelentős hatást gyakoroltak Szolovjov történet szemléletére⁵⁴⁶. Joachim a történelmet exegézisnek tekintette, ennek alapján három nagy korszakot különböztetett meg: 1. az Atya korszaka (Ádámtól Krisztusig): ez az Ószövetség, a mózesi törvények kora; 2. a Fiú korszaka (Jézustól Joachim koráig): a világiak helyett a klerikusok kerülnek vezető szerepbe; 3. a Szent Lélek korszaka (saját tanai elterjedésének korától, az emberi történelem végéig): a klerikusok korát a szerzetesek, a szabad szeretet kora váltja fel. Látomásos élményei arra a következtetésre jutatták, hogy az igaz eszményeket nem az elmúlt (őskeresztény) világban, hanem a jövőben kell megtalálni, az egyháznak egyfajta purifikációs időszakon kell átesnie, amiben a szerzetessége a legfőbb felelősség, rajta keresztül spiritualizálódik a keresztény társadalom. Az antikrisztus már jelen van, de a végső összecsapásra még várni kell, amíg az antikrisztus Nyugaton hamis keresztényként megmutatja magát, legyőzése után viszont eljön Krisztus ezeréves birodalma, megvalósul az „örök Evangélium”. A Szolovjovra gyakorolt hatás kimutatható történetbölcseletének trinitárius, eszkatologikus jellegében, valamint abban a késői szemléletben, hogy a történelem nem az istenemberrel ér véget, hanem a Szent Lélek

⁵⁴⁶ Tény, hogy Szolovjov viszonylag későn utal konkrétan Joachim tanaira, csak az 1891-ben *Iz isztorii filozofii* címen írt értekezésében, ám ebben úgy ítéli meg, hogy a világtörténelem trihotomikus felosztása bizonyos tekintetben minden Joachim utáni gondolkodónál (Schellingnél és Hegelnél mindenképpen) megtalálható. Szolovjovot az ragadja meg, hogy az apát az emberiség történelmét egy általános formulában kívánta visszaadni. (VI. Szolovjov: Szocsinyenyija v dvuh tomah II. M. 1989, 324.)

uralmával, mely az egymás után feltáruló történelmi korszakok (isteni epifániák) zárásaként köszönt be. Szolovjov is bízott abban, hogy a történelem végén az emberiség eléri azt a szellemi állapotot, amely kellő erőt szolgáltat ahhoz, hogy erkölcsileg és szellemileg is képessé válik megújulni az Istennel való közvetlen találkozáskor (a metatörténelemben). Ehhez többek között arra van szükség, hogy az emberiség a világot, a természetet, az anyagi valóságot is átsegítse a metatörténelemben. Közvetlen hatásnak tekinthető a *Sophiában* kifejtett „örök Szövetség egyetemes vallásának” eszméje is.

A középkori Oroszországban is megvolt az antikrisztus hagyomány, erre utal a népszerű *Elbeszélés Krisztusról és az antikrisztusról* című írás, amelyet a Római Hippolitosznak⁵⁴⁷ († 235) tulajdonítanak. „Krisztus bárányként jelent meg, és az antikrisztus is bárányként fog megjelenni, miközben belül farkas ... Krisztus minden néphez elküldte apostolait, és az antikrisztus is ezt teszi majd hamis apostolaival.”⁵⁴⁸ Egy másik legenda is az infernalis hatalom emberi, evilági inkarnációjára utal, hiszen az orosz népi tudatban mélyen gyökerező Kityezs voltaképpen az „Antikrisztus uralta földi világ ellenpólusaként” jelentkezik, ide „... csak kegyetlen próbatételek, szenvedések s a halál vállalása”⁵⁴⁹ árán lehet el/lejutni.

A Szentéletű, myrot árasztó Nilus halál utáni jövendölései című könyv ugyan a XIX. században jelent meg, de vélhetően egy XVI. századi athoszi szent szerzetes kinyilatkoztatásait tartalmazza, számos próféciával kiegészítve. Eszerint az antikrisztus a világot uraló monarcha lett, nyomában megfogyatkoztak a jócselekedetek, az Egyházat pedig a megszűnés veszélye fenyegette. Ez az antikrisztus kép az ellenkezője annak, amit az őskeresztény egyház vallott az antikrisztusról, mivel itt a világ feletti politikai hatalom megszerzése került a középpontba (ezzel szemben Pál apostol az antikrisztus szellemi hatalmáról értekezett). Szolovjovnál az antikrisztus, mint látni fogjuk, ugyancsak a politikai hatalom birtokosaként tűnik fel, erre alapozva kívánja megszerezni a lelki, szellemi hatalmat.

Ugyancsak befolyásolták Szolovjovot a XVII. században jelentkező antikrisztus-képzetek, amik a raszkol révén konkrét formát öltöttek. Nyikon és az óhitűek harcában az antikrisztus-felfogás különböző aspektusai egyaránt teret nyertek Oroszországban. Míg Avvakum még csak az „Antikrisztus Szellemének” munkálkodását látta bizonyíthatónak abban, hogy a cár és a pátriárka megváltoztatta az igaz tanokat és rítusokat; követői már

⁵⁴⁷ Részint Hippolitosz révén terjedt el a kereszténységben a kollektív antikrisztus eszméje. Eszerint miként Krisztus is magába foglalja a hívők egyetemességét (Egyház), úgy az antikrisztusnak is kollektív teste van, vagyis azok a gonosz emberek tartoznak hozzá, akik révén az elementáris emberi gonoszság működésbe lép.

⁵⁴⁸ Idézi Hilarion Alfejev: A hit titka. Bevezetés az Ortodox Egyház teológiájába és lelkiségébe. Bp. 2005, 222-223.

⁵⁴⁹ Bagi Ibolya: Búcsú Kityezsztől. Vázlat az orosz utópiáról. // Tiszatáj 1998/9., 6.

nemcsak spirituálisan, hanem teljes valóságában ítélték jelenvalónak az Antikrisztust, akit konkrétan meg is neveztek a cár és a pátriárka személyében. Idővel elterjedt egy harmadik, az előző kettőt egyesítő felfogás, miszerint az antikrisztus kollektíven van jelen, mégpedig az orosz cári dinasztiában. Ezt a felfogást Nagy Péter uralma teljesített ki igazán, akit egyenesen az Apokalipszis 13 fenevadjával azonosítottak, ám az őt követő cárokat is gyakran ábrázolták az antikrisztus képében (szarvakkal, farokkal és a homlokán a baljóslatú 666-os számmal).

A raszkolnyikok körében elterjedt nézetek később a magas, majd a századfordulón a szubkultúrában⁵⁵⁰ is elterjedtek, főként az értelmiség körében, az irodalomban. Dosztojevszkij ugyan *Az író naplójában* említette az antikrisztus közeli eljövételét, regényeinek számos főhőse (Rogozsin, Kirillov, Szvidrigaljev, Ivan Karamazov, az inkvizítor alakja) is antikrisztusi attribútumokat öltött magára, de egyértelműen antikrisztusnak nyilvánítani egyiküket sem lehet. A hagyomány ezeket a spirituális jellegű apokaliptikus alakokat inkább az antikrisztus előfutárainak tekinti, mintsem magának az antikrisztusnak, ők maguk is áldozatok, de ennek nincsenek kellőképpen tudatában. Ugyan R. Przybylski⁵⁵¹ Kirillovban olyan antikrisztust látott, aki az ágostoni értelemben vett *libertas maiori* Isten helyett a szervezet kezébe tette le. Isten és ember viszonyát Kirillov Bakunyinhoz hasonlóan az Úr és szolga viszonyrendszerben szemlélte, ezért lázadása jeléül önmagát, az embert kívánta Isten helyébe ültetni, amit az öngyilkosság tettével kívánt igazolni. Csakhogy mint Dosztojevszkij és Szolovjev is rávilágított: az ilyen feltétlen elv, a tartalom nélküli szabadság legfeljebb emberistenné tehet, istenné semmiképp, hiszen megváltás helyett nemlétet, erkölcs helyett amoralitást szül. Valójában Kirillovot tettei alapján legfeljebb pszeudo-antikrisztusnak tekinthetjük, egyfajta Krisztus-paródiának, antikrisztusnak semmiképp.

Ebből a szempontból a fent vázolt felfogásoktól jelentősen különbözik *Az Antikrisztus történetének* főszereplője, aki egyértelműen a sátán evilági követe, olyan ember, aki egy felsőbb hatalom nevében tudatosan képes a jót elutasítani, ezzel együtt a rosszat választani. Nem zsarnokként, hanem filantrópként, hamis köntösben lép az emberek színe elé, de a megtévesztés kollektív színjátékában az emberiség legalább akkora felelősséggel tartozik, mint maga az antikrisztus.

⁵⁵⁰ Szőke Katalin: Az orosz kultúra önreflexiója: kultúra és szubkultúra a XX. század első irodalmában // Szőke Katalin: Álommúzeum, Bp. 2003, 34-35.

⁵⁵¹ Ryszard Przybylski: Az Antikrisztus halála // Az Antikrisztus halála. Lengyel esszék Dosztojevszkijről, Bp., 2004. 79-94.

Az Antikrisztus története Szolovjov értelmezésében

Panszofij atya írásában több kutató szerint az egyetemes, sophikus tudás tárháza tárul fel, amire többek között magából a beszélő névből⁵⁵² is következtethetünk. E viszonylag rövid mű elsősorban nem tartalmi gazdagságával, hanem az emberiség sorsára fókuszáló gondolatmenetével, tudatalattit átható képi, metaforikus világával kíván hatni. A jövőbe kivetített történet viszonylag egyszerűen vázolja fel a történelem és a metahistoria mezsgyéjén lejátszódó eseményeket.

A nyitókép szerint az ázsiai államok az európai nacionalista ideológiák mintájára létrehozták a pánmongolizmus eszméjét, majd egyesítették a „kínai ravaszságot és a japán energiát, mozgékonyt”, ezáltal az ázsiai térséget egyetlen hatalom irányítása alá vonták. A világbirodalmi aspiráció Szolovjov olvasatában a történelmi aion lezárulásának szimbóluma, amely olyan egyetemes katasztrófát sejtet, melynek végkimenetele, forгатókönyve nem determinált, azt a gondolkodó, történelmet formáló ember menet közben befolyásolhatja, ám ehhez az erők belső egyesítésére van/lenne szükség. A pánmongolizmus pusztításának először Oroszország, majd azt követően a Nyugat esett áldozatul, s ez utóbbi ezt belső bomlásának köszönhette. Szolovjov a Nyugat legfőbb bajának továbbra is az egoizmus, az elkülönülés szellemét tekintette, ami kezdetben a belső széthúzás (francia-német viszály), majd az ellenséggel való lepaktálás (francia-ázsiai szövetség) formájában nyilvánult meg, végül pedig a hazátlanok („sans patrie”) felkelése készítette a Nyugatot arra, hogy megnyissa kapuit a kínai császár előtt. Szolovjov egy másik paradigmátikus gondolatát is tetten érhetjük, amikor az ókori alexandriai szinkretizmus „en grand” megisméltlődésében a keleti és a nyugati (európai) eszmék közvetlen találkozását, egymásra hatását vélte felfedezni. De ez a külső egyesítés nem lehet sikeres, mivel az egység nem alapulhat pusztán formalitáson, másrészt mindkét kultúra a nacionalizmus kényszere folytán csak távolodni tud egymástól.

A történet következő etapja, amikor a kínai császárral szemben titkos nemzetközi társaságok szerveződnek, amelyek kolosszális összeesküvésükhöz megnyerik a nemzeti kormányokat, és erőfeszítéseiket végül siker koronázza: „Európa ismét szabad.”⁵⁵³ Csakhogy ez már egy egészen más Európa – a régi monarchikus intézmények eltűntek, a XXI.

⁵⁵² A *Három beszélgetés* rejtett utalásai és a tartalmi elemek is azt sugallják, hogy a név mögött minden tekintetben Szolovjovot sejtethetjük. A teológiai akadémia, a szerzetesség felvállalása-elutasítása, a mottó szerzősége, Sophia egyetemessége (Pan, Sophia) nem egyszerű életrajzi utalásként szolgál, hanem Szolovjov életének és munkásságának sorsfordulóit sejtethetjük ezekben az utalásokban. A Panszofij névvel a bölcselő egyszerre utal a mindenegység elvére, valamint arra, hogy a Sophiával való közvetlen találkozások folytán ő hivatott a végső történések közvetítésére.

⁵⁵³ Vlagyimir Szolovjov: *Az Antikrisztus története* Bp., 1993, 121. (Kiss Ilona ford.)

században egy államszövetség jön létre, mely az Európai Egyesült Államok⁵⁵⁴ nevet vette fel. Európa ekkor komoly gazdasági és társadalmi sikereket ért el, de a történelmén végigvonuló hiányosságától-fogyatékoságától most sem szabadulhatott, a belső tudat kérdéseivel (élet, halál, a történelem rendeltetése) nem vetett számot, így a történelmi materializmus ugyan visszaszorult, ám a gondolkodó emberek javarésze hitetlen lett; pusztán „csekély számú hívő” maradt egyúttal „gondolkodó” is. E hívő spiritualisták közül emelkedett ki egy zseniális ember, akit sokan emberfölötti embernek tartottak, aki fiatal kora ellenére – harminchárom éves volt – kiemelkedő gondolkodó és közéleti személyiség hírében állott.

Szolovjov részletes jellemzéséből fokozatosan tárul fel az antikrisztus portréja. Tudjuk, hogy Nyugatról származik, ami joachimista hatást sugallhat, ám inkább arról van szó, hogy Szolovjov szemléletében továbbra is a Kelet az igaz, vagyis a keresztény tan eredetének toposza, így az antikrisztus sem születhet itt. Abban már inkább érződik Joachim hatása, hogy az eredeti hagyománnyal szemben az antikrisztus Jeruzsálemben sem foganhat, legfeljebb akkor, ha Jeruzsálemben a hívők spirituális közösségét értjük. Nyugati származását⁵⁵⁵ erősíti az a tény is, hogy a jóba, Istenbe, a Messiásba vetett hite inkább *formális*, Krisztushoz való viszonya inkább jogi, mint spirituális természetű. Ezért helyezhette magát „Öföle”, ezért irányulhatott szeretete kizárólag önmagára. A „megbocsátható foglalkozást űző anya” és az ismeretlen apa is tipikus antikrisztusi jegy, mert ezáltal egyszerre tűnik fel Krisztus másaként és ellenpólusaként. A későbbi kísértés, az ördöggel való „kapcsolatfelvétel” azonban kérdésessé teszi, hogy melyik infernális erővel paktált is le az Antikrisztus. Szolovjov ifjúkori művei alapján úgy véljük, hogy a világot formáló kozmikus erők közül Demiurgosz és a Sátán jöhet számításba. Mivel a Sátán jellemzője a vonzás, a hatalomnak, az anyagnak és az erőnek egy pontban való koncentrációja, ezért az antikrisztus „igazi” őséneke mindenképpen a Sátánt tarthatjuk, ez az antikrisztus-tradícióhoz is jobban illeszkedő elem⁵⁵⁶.

Egoizmusa rejlik minden pozitív tulajdonsága (filantróp, vegetáriánus, az állatvédelem híve, aszkéta, önzetlen) mögött, éppen mérhetetlen hiúsága révén tudta a gonosz hatalom teljesen magához láncolni. Önhittségében odáig ment, hogy önmagát Isten fiának tartotta, akinek igazi feladata a parúzia végrehajtása, amit így indokolt: „Krisztus hamarabb jött, mint én: én a második vagyok ... épp azért érkezem utolsónak, a történelem végén, mert én vagyok

⁵⁵⁴ Az új államalakulat neve egyértelműen Bakunyinnal emlékezteti az olvasót. Az anarchista gondolkodó a Genfben tartott békekongresszuson 1867. szeptember 10-én elmondott beszédében használta először az Európai Egyesült Államok megnevezést. Ezzel Szolovjov minden bizonnyal az anómiára és az új politikai berendezkedés szükségszerű kudarcára kívánt utalni, vagyis magát az antikrisztust is egyfajta negatív környezetben kívánta láttatni.

⁵⁵⁵ Vlagyimir Szolovjov: Az Antikrisztus története Bp., 1993, 126. (Kiss Ilona ford.)

⁵⁵⁶ A sátán kifejezés eredetileg az ellenállni igéből származik.

a tökéletes, a végleges megváltó.”⁵⁵⁷ Szolovjov itt azzal a közkeletű apokaliptikus szimbolikával él, mely az első és második Ádám kapcsolatát alkalmazza az első és második Krisztus (ez utóbbi az Antikrisztus) viszonylatában.

Az Antikrisztus ideológiájának ismertetésekor a szerző az eredendő krisztusi feladatból (a jó és a rossz elkülönítése) indult ki. Mivel Krisztus kardja az embereket megosztotta, ezért a vele ellentétes anti-krisztus „jótevő” akar lenni, az általános egység és béke letéteményese. De hogy lényegében miben is áll a jócselekedet, a béke, ezzel kapcsolatban már komoly kételyei vannak. Üres, elvont tanok ezek, melyeket Szolovjov a második és harmadik beszélgetés során racionális alapon már többször is cáfolt, most azonban érzékletes, szemléletes képpel kívánt rávilágítani erre a tartalomhiányra. Az Antikrisztus személyiségét olyan alap, szubsztrátum nélküli attribútumok összességéként ábrázolta, amely csak időlegesen áll össze, voltaképpen üres maszk. A tartalmat, a szubsztrátumot csakis egy feltétlen hatalom kölcsönözheti, akárcsak Krisztus esetében. A megváltó terveihez „fensőbb jóváhagyásra” váró zsenit felőrli a várakozás, kétségbeesés és csüggedés vesz erőt rajta, amiről a második beszélgetésben láthattuk, hogy elmúláshoz vezet, ez az antikrisztus esetében a teljes szellemi és lelki kiüresedést jelenti. Hogy ezt elkerülje, enged a kísértésnek, leveti magát a szakadék széléről, de egy „fénylő, foszforeszkáló ködlepelbe burkolózó alak”⁵⁵⁸ megmenti, majd „szeretett fiaként” „erőben újjáteremti”, míg végül „... metsző, jeges áramlat hatol belé, s egész lényét betölti”. Az erő és a szépség kultuszában minden bizonnyal a nietzschei immoralizmus megjelenését kell látnunk, egyúttal a jó hiányára is szeretnénk felhívni a figyelmet. A szolovjovi triadikus rendszerben ugyanis az igazság és a szépség a jó hiányában legfeljebb csak elvont elv vagy bálvány lehet, feltétlen elv semmiképp (ld. harmadik beszélgetés). Vagyis az erőben és szépségben újjászülető kreátum csak anti-krisztus lehet, mivel, Krisztus a jó, az igazság és a szépség együttese. A fényszimbólum viszont közvetlenül utal Luciferre, aki egyike Isten első teremtményeinek, a világítóknak (fényhozóknak – eoszforosz) akit az origenészi hagyomány a Sátánnal azonosít.

Az új erő birtokában új perspektívák tárultak az Antikrisztus elé: főműve, az *Egyenes út az egyetemes békéhez* mindent átfogó, minden ellentmondást kibékítő összegző propagandairattá vált, ezáltal mintegy az emberiség vezérlő értelmévé lépett elő. Általában ezen a ponton szokták kiemelni Szolovjov prófétai képességeit, mellyel megjósolta a jövőendő propagandagépezetek működését (olcsó, nagy példányszámú kiadványok a szerző arcképével). Ezt kissé túlzottnak tartjuk, mert bár kétségtelen tény, hogy a propaganda a maga

⁵⁵⁷ Uo. 122.

⁵⁵⁸ Uo. 124.

klasszikus formájában a gyakorlatban majd csak Szolovjov halála után néhány évtizeddel terjed el, ám a tömegkultúra megjelenése, árucikké válása már Szolovjov korában is közismert tény volt, miként az ideológiák tömegmanipuláló hatása is. A két elem összekapcsolásához pedig nem volt szükség prófétai képességekre. Annál figyelemre méltóbb az a momentum, hogy milyen ellentéteket szintetizált munkájában az antikrisztus: az ősi hitvallást, a társadalmi, politikai követelések radikalizmusával; gondolkodás szabadságát a misztikum mély belátásával; az idealizmust a gyakorlattal, az individualizmust a közjával stb. Szükségszerűen adódik a kérdés, miért is volt képes Szolovjov ilyen elementáris erejű szintézist az Antikrisztushoz rendelni. A válasz egyszerűnek tűnik: ha lehántjuk a feltétlenség követelményét a szolovjovi teljes tudásról, illetve az azt képviselő teljes (tökéletes) emberről, akkor olyan antiutópiához jutunk, amelyben az antikrisztusi képességek önértékükön jelentkeznek, vagyis profanizálódnak, voltaképpen az istenember alakja emberistenné válik.

Az Antikrisztus végül eléri célját, hiszen „mindenki így kiált fel: Ez az!”⁵⁵⁹ Mondhatnánk Ecce homo! utalva egyszerre Krisztusra és Nietzschére. Ez a „felismerés” vezérelte az európai államszövetség Berlinben tanácskozó vezetőit, akik megtalálták hősünkben az „eljövendő embert”, akit rövidesen örökös elnöknek, majd római császárnak választottak. Úgy látjuk, hogy a császári méltóság felelevenítésével a filozófus két fontos változásra kívánta felhívni a figyelmet. Az egyik az, hogy az apokaliptikus hagyományban eredetileg a római császári cím, illetve az antikrisztus kapcsolata Néróra, a kegyetlen zsarnokra utalt, viszont a szolovjovi antikrisztus nem viselkedik zsarnokként. Ezzel Szolovjov azt kívánta jelezni, hogy a jóság, a béke álarca mögött megbúvik ugyan a fenevad, de az Antikrisztus a nyílt erőszakot a jó színlelésénél erőtlenebbnek ítélte, ezért nem folyamodott kezdetben erőszakhoz. Ebből kiindulva célszerűnek tartjuk annak a kérdésnek a felvetését, hogy vajon Szolovjov Antikrisztusa nem mutat-e túl a XX. századi totalitárius állami vezéreken, azoknál nem egy kifinomultabb, időben későbbre prognosztizálható antikrisztus-képet sugall-e? Ha feltételezésünket arra alapozzuk, hogy a mű főhőse még csak szépségben és erőben született újjá, szellemben (lélekben) viszont nem, illetve a fejlődéskoncepciónak azt az aspektusát rendeljük mellé, hogy az emberiség most éli a pszichológiai öntudatosodás időszakát, akkor a szolovjovi (és részben kanti) koncepciónak megfelelően az embernek idővel meg kell tapasztalnia, meg kell élnie a lélekben lakozó rosszat is ahhoz, hogy érdemben közömbösíthesse. Érdekes módon erre a kérdésre nem terjedt ki Szolovjov figyelme, de ezzel alapot szolgáltatott C. G. Jung antikrisztus-felfogásához, mely szerint az

⁵⁵⁹ Uo. 125

antikrisztus az emberben szükségszerűen megbúvó archetipikus eredetű kérlelhetetlen pszichológiai törvény.

A másik változás lényege az államot érinti, Szolovjov sajátos államelméleti tézist állított fel: kezdetben voltak a nemzeti monarchiák, amiket a pánmongolizmus semmisített meg, majd a helyükön többé-kevésbé demokratikus európai államok jöttek létre, ám ezek szekuláris, liberális politikai rendszere is hamarosan bomlásnak indult az Európai Egyesült Államok létrejöttével. Ez utóbbit azonban egy olyan monolit végrehajtó hatalom működtette, amely a belső hit hiánya miatt Szolovjov szerint rövid időn belül ugyancsak a múlt rekvizitumává vált, és megszűnésével kiteljesedhetett az Antikrisztus hatalma. Ez az állam elhalásának sajátos szolovjovi tétele, ugyanis az Antikrisztus korában már egyáltalán nem beszélhetünk szó szoros értelemben vett államról, miként Isten országában sem. Azonban míg az antikrisztus birodalmában az államot épp az erőszak szünteti meg, addig Isten országában éppen azért nincs helye az államnak, mert bizonyos fokú erőszakra épül (vö. rendfenntartás). Az antikrisztusi birodalom nélkülözi az alapvető állami ismérveket, például az emberi együttélést szabályozó törvényeket, a hatalmi ágak elkülönülését, ami a polgári lét garanciája is egyben. Zsarnokságról, törvénynélküliségről (anómia) beszélhetünk csak, ami nem más, mint Pál apostolnak a thesszalonikaiakhoz írt levelében említett „törvényszegés titkos bűne”⁵⁶⁰. Emiatt a súlyos bűn miatt bírálta Szolovjov a harmadik dialógusban Tolsztoj anarchizmusát, illetve Nietzsche Übermenschét, mindkettőben a forradalmi apokaliptika előszelét érzekelte. Az állam megszűnésével azonban még nem szűnik meg a történelem, köszönhető ez annak, hogy létezik egy kis csoport, amely szellemi érdekképviselőt nem adta fel az antikrisztusi korszakban sem.⁵⁶¹

Midőn az antikrisztus teljesen kisajátította a hatalmat, és létrehozta a világmonarchiát, egy több éves program megvalósításába fogott, melynek alapját a közjó képezte. Az első évben megteremtette az általános békét, voltaképpen erőszakkal fojtott el minden ellene irányuló fegyveres fellépést. Ezt követően az általános jóllakottság egyenlőségét teremtette meg, amit akár Marcuse egydimenziós embere előképének is tekinthetnénk, hiszen a szellemi érdeket a biológiai és jóléti igények maximális kielégítésével kívánta feledtetni. Ezzel

⁵⁶⁰ 2 thessz. 2, 7

⁵⁶¹ J. Ny. Trubeckoj elvetette mind a tolsztoji, mind a szolovjovi államkonceptiót. A teokráciát nemcsak utópikusnak, hanem teljességgel megvalósíthatatlannak is ítélte, mivel egy erőszakszervezet nem fér meg Isten országában, „nem fér össze a keresztény szabadság eszményével, s nem felel meg a vallásos élet teljességére vonatkozó igénynek sem.” Isten országa ebből a nézőpontból inkább anarchikus alapokon nyugszik, ennek ellenére Tolsztoj álláspontját is túlzónak és alaptalannak ítéli, mert a „ne állj ellen a gonosznak” elvet legfeljebb csak eszköznek lehet tekinteni, „feltétlen erkölcsi alaptételnek semmiképp”. A történelem folyamatában a rossz jelen van, ezért a vele szemben folytatott harchoz is eszközre, többek között az államra van szükség. Az állam felekezetenélkülisége is kellő garancia arra nézve, hogy a hívók egyetemes közössége a történelmi fejlődés során eljuthat általa Isten országába. J. Ny. Trubeckoj: Tolsztoj és Szolovjov vitája az államról // Vigilia, 1986/6. 600-607. (Havasi Ágnes ford.)

mintegy igazolni kívánta „előfutárának”, a nagy inkvizitornak a szavait. „... ha kenyeret adsz az embernek, meghajlik előtted, mert nincs vitathatatlanabb a kenyérnél ...”⁵⁶² Közös töről fakad a csoda, a titok és a tekintély erejére vonatkozó ismeretük is, amit a következő év programjából ismerhetünk meg: „... az ember, aki post panem mindig is cirkuszt követel”⁵⁶³, most ezt is megkaphatja, hiszen Keletről megérkezett Apollonius, a félig ázsiai, félig európai katolikus püspök és mágus. A név egyértelműen utal a Jelenések könyvében szereplő Apollionra⁵⁶⁴, aki az emberiséget pusztító sáskahad vezetője. A keletet és nyugatot, a hitet és a tudományt személyében szintetizáló varázsló a „legkülönbözőbb és legváratlanabb csodákkal és jelenésekkel” szórakoztatta a Föld népeit.

Az emberiség egyetemes problémáit orvosló Antikrisztus ezúttal az utolsó feladatra vállalkozott, a vallási felekezetek történelmi vitáját kívánta megoldani. A keresztények száma ez idő tájt erőteljesen megcsappant, ám akik kitartottak az igaz hit mellett, azok egyre tisztábban képviselték a krisztusi igazságot. A pápának ugyan el kellett hagynia Rómát – ami császári székhely lett –, Pétervárra kényszerült, ahol mozgástere a minimumra korlátozódott, de sok fölösleges szokástól szabadult meg a katolikus egyház, ráadásul egyetemes jellegét is egyre jobban tudta képviselni. Az anglikán egyház egyesült a katolikkal, az evangélikus egyház pedig megtisztult a negatív tendenciáktól, az ókeresztény egyház visszaállítását tette meg legfőbb céljául. Az orosz pravoszlávia is jelentős veszteségeket szenvedett, de egyesült az óhitűekkel és más szektákkal. Joggal adódik a kérdés – melyet a teokráciával kapcsolatos vizsgálódásoknál már felvetettünk –, hogy miért a kereszténység maradt fent önálló egyházként, miért nem más tételes vallások? Vajon ez nem okoz-e logikai ellentmondást, hisz a mindenegység követelménye, illetve az elvont elvekkel szembeni küzdelem éppenséggel mindenféle vallási egyoldalúság elleni fellépést követelne. Szolovjov a második Dosztojevszkij-émlékbeszédben ezt azzal indokolta, hogy „Az összes vallás közül egyedül a kereszténység állítja a tökéletes Isten mellé a tökéletes embert, akiben testileg lakik az istenség teljessége. És ha a végtelen emberi lélek teljesen Krisztusban valósult meg, akkor ennek a végtelenségnek és teljességnek a lehetősége, a szikrája ott él minden egyes emberi lélekben, még a legmélyebbre bukottban is ...”⁵⁶⁵. Ez a bölcselő szerint kellő garancia a végső győzelem, a teljes (kollektív) megváltás beteljesedéséhez.

⁵⁶² F. M. Dosztojevszkij: A Karamazov testvérek I., Bp. 1977, 334.

⁵⁶³ Vlagyimir Szolovjov: Az Antikrisztus története Bp., 1993, 128. (Kiss Ilona ford.)

⁵⁶⁴ Jel., 9, 11

⁵⁶⁵ VI. Szolovjov: Három emlékbeszéd Dosztojevszkijről // Az orosz vallásbölcselet virágkora I., Bp., 1988, 117. (Baán István ford.)

A fenti jellemzésekből is kitűnik, hogy Szolovjov voltaképpen a korábbi egyházkritikai állásfoglalását építette be inverz módon, egyúttal jelezte, hogy az egyházak egyesítésére az immanens, földi történelem keretei között nincs lehetőség. Az Antikrisztus ugyan meg tudta tévesztetni a híveket, a mágus megjelenése azonban ellenállást szült, ezért hirdette meg az Antikrisztus az egyetemes zsinatot, amit nem máshol, mint Jeruzsálemben hívott össze. A helyszín és a dátum is előre jelezte a végkifejletet. Jeruzsálem az apokaliptikus hagyományban az új ég és új föld szimbóluma, egyúttal az antikrisztus végső vereségének helyszíne. A szeptember 14-i dátum pedig az orosz pravoszláviában a Szent Kereszt felmagasztalásának ünnepe, ami egyértelműen a feltámadás szimbólumaként, előképeként értelmezhető. Az ünnep a jeruzsálemi Szent Sír bazilikához köthető (ismét Jeruzsálemhez!), másfelől a keresztényeknek a pogány ellenfelek felett aratott győzelmének dátuma is⁵⁶⁶.

A zsinat eseményei az egyházak, felekezetek külső, illetve belső egyesítésének dialektikus ellentétpárját hivatottak bemutatni. Az Antikrisztus igyekezett a felekezeteket olyan ígéretekkel, ajándékokkal megnyerni, amelyek történeti hagyományaikkal és céljaikkal álltak összefüggésben. A katolikusok Rómát, a pápa pedig minden korábbi rangját és kiváltságát kapta volna vissza. A pravoszlávok számára a Konstantinápolyban felállítandó keresztény régészeti világmúzeumát ajánlotta fel, a hagyomány emlékeinek összegyűjtése és feldolgozása céljából. Az evangélikusok számára megalapította a Szabad Szentíráskutató Világintézetet, a működtetéséhez szükséges anyagi javakat is a felekezet rendelkezésére bocsátotta. Mindezen ígéretnak csak egyetlen feltétele volt: „Azt akarom, hogy ne kötelességérzetből, hanem szívbeli szeretetből indítatva ismerjete el engem igazi vezéreteknél minden dologban, melyre az emberiség érdekében vállalkozom.”⁵⁶⁷ Erre hívők többsége ugyan hajlandónak mutatkozott, azonban egyetlen felekezet vezetője sem volt hajlandó átlútni a császár oldalára, hanem egymás mellé telepedtek, és a császár hosszas unszolására végül kimondták legfőbb követelésüket. János sztarec a pravoszlávok vezetője tolmácsolta a közös keresztény óhaját. „Kérdésedre pedig, hogy mit tehetsz értünk, így szól egyenes válaszuk: valld meg most itt előttünk, hogy Jézus Krisztus az Isten Fia, aki testben jött el, feltámadt és újra el fog jönni – valld meg Őt, és mi szeretettel fogadunk téged, mint az Ő második, dicsőséges eljövételének igaz előhírnökét.”⁵⁶⁸

A keresztény hitvallás elismerése egyet jelentett az antikrisztusi lét lényegének megtagadásával, ezért csak egyetlen megoldás maradt számára, mégpedig a vallási vezetők

⁵⁶⁶ Liturgikus Lexikon, szerk.: Verbényi István, Arató Miklós Orbán, Bp. 1989, 257.

⁵⁶⁷ Vlagyimir Szolovjov: Az Antikrisztus története Bp., 1993, 132. (Kiss Ilona ford.)

⁵⁶⁸ Uo. 134.

fizikális megsemmisítése. Miután a császár nem mutatott hajlandóságot a maszk felfedésére, megtette helyette János, aki kimondta az ítéletet: „Gyermekeim! Az Antikrisztus!”⁵⁶⁹ Szolovjov retrospektív megoldást alkalmazott, visszacsempészte a szlávsághoz, az orosz néphez kötődő messianisztikus szemléletét. Jánosban ugyanis a pravoszláv sztarec, az orosz ember képét rajzolja meg⁵⁷⁰, akinek szófordulatai népnyelvi vonásokra utalnak. Érdekes a főpapok közötti feladatmegosztás is: János ismeri fel az Antikrisztust, hiszen a Kelet az igaz keresztény tan letéteményese, Péter pedig mint a hatalmat, a formális, intézményi rendszert (az egyházat mint struktúrát) szimbolizáló nyugati elem képviselője jogilag kiközösíti, kiátkozza. Hogy miért Pauli vezette tovább az igaz keresztényeket, azt egyrészt azzal magyarázhatjuk, hogy az evangélikus egyház az őskeresztény tanokhoz, az eredeti forráshoz való visszatérés, másrészt az egyházi, szervezeti megújulás szimbóluma volt Szolovjov szemében.

Apollonius az Antikrisztus szolgájaként Jánost halálra sújtotta, ez szolgáltatta az alkalmat az antikrisztusnak arra, hogy még egyszer megkísérelje hatalmának elismertetését. Most Péter pápa szegült ellen: „Contradictur! ...A mi egyetlen Urunk Jézus Krisztus, az élő Isten Fia. Hogy te ki vagy, hallhattad. Ki innét, testvérgyilkos Káin! Ki veled innét, Sátán edénye!” Ezen szavak kíséretében átkozta ki az Antikrisztust, aki Apollonius révén a második tanúságtévőt, Pétert is halálra sújtotta. János leleplezése és Péter kiátkozása után a parúzia előkészítésének feladata Paulira, az evangélikusok vezetőjére hárult. Szolovjov ez utóbbi történések kapcsán számos ponton tért el a bibliai hagyománytól. Vajon, mivel magyarázható, hogy a bölcselő nemcsak az összekötő elemeknél, illetve Apollonius és a császár megjelenésekor felemlített csodák kapcsán szakadt el a hagyománytól? Az egyik ilyen eltérés, hogy a két tanúságtévő nem valamelyik bibliai szereplő (például Illés, Mihály), hanem János és Péter, vagyis a Keleti és a Nyugati egyház feje, amivel Szolovjov a két világ organikus egységét kívánta kifejezni, ráadásul a szinergia követelményének megfelelően nem isteni beavatkozás, hanem emberi együttműködés által. Enélkül ugyanis minden isteni ítélet és egyesítés csak külsődleges maradhatott volna, nem a Jó aratott volna győzelmet a rossz felett, hanem az isteni hatalom. A másik eltérés, hogy a császár-Antikrisztus maga nem lép fel

⁵⁶⁹ Uo. 135.

⁵⁷⁰ „Ebben a sztarecban az eredeti lángnyelv jut kifejezésre.” J. Ny. Trubeckoj: Miroszozercanyije V. Sz. Szolovjova II., M. 1913, 312; Ny. Bergyajev ugyancsak hasonlóan közelíti meg Jánost. „az új, apokaliptikus tudatban értelmezi Szolovjov az orosz messianizmust” János alakján keresztül. Ny. A. Bergyajev: Problema Vosztoka i Zapada v religioznom szoznanyii VI. Szolovjova // Knyiga o Vlagyimire Szolovjove, Tomszk, 1997, 371 Talán az sem véletlen, hogy Szolovjov az egyházvezetők közül a prioritást egy sztarecnek, szerzetesnek juttatta. A joachimista gondolkör szerint a szerzetesség váltja meg a Szent Lélek korszakában az emberiséget, nem pedig a világi papság, mintegy monachizálva, szerzetesivé alakítva az egész emberiséget. Mivel a szakrális és a világi szféra elkülönültsége az eszkatonban megszűnik, így nem véletlen, hogy a szerzetesség ugyanúgy kivonul a világba, miként Zoszima is erre sarkallta Aljosát.

erőszakkal, csak azt követően, hogy véglegesen lelepleződött. Erre az lehet a magyarázat, hogy a rossz olyannyira a jó álarca mögé kívánt rejtőzni, hogy a végső események során sem mert erőszakhoz folyamodni, mert ezzel a jó erejét növelte volna. A harmadik eltérést időközben maga a császár orvosolja, amikor a két főpap tetemét nem engedi a sivatagba vinni, hanem Jeruzsálemben a Keresztény utcában tették ki őket közszemlére. A legnagyobb talányt a zsidók és az Antikrisztus viszonyának bemutatása jelenti, mivel Szolovjov a kettejük közötti nézetkülönbséget nem arra a tényre helyezte ki, hogy a zsidók nem ismerték fel az Antikrisztusban a Messiást, és nem is a hagyománynak megfelelően Illés vezette őket vissza Krisztushoz. Ehelyett az ellentétet az váltotta ki, hogy időközben az Antikrisztusról kiderült, hogy nincs körülmetélve, és ez casus bellinek minősült a zsidók szemében. A problémának ez a profán közvetítése ugyancsak „nem felel meg a tárgy vallási jelentőségének”⁵⁷¹, amit maga Szolovjov is Panszofij atya szemére vetett. Erre mindössze az az egyszerű válasz adható, hogy a zsidóság körében a csalás egyik legelementárisabb motívumával igyekezett Szolovjov-Panszofij érzékeltetni az Antikrisztus szubsztanciáját, hamis, csalárd voltát.

Az igaz keresztények távoztával Apollonius, akit időközben pápává választottak, megígérte, hogy megszünteti a „pápai hatalom összes történelmi visszaélését”, majd történelem keretei között egyesíti az egyházakat. Ezzel azonban csak az egyházak külső újraegyesítését érte el, Szolovjov saját tapasztalataitól vezéreltetve ezért is társított ehhez a jelenethez számos fantasztikus elemet, csodatételt (szikraeső, földöntúli illat, a pokol elnémítása), hogy fokozza a történesek irracionális (értsd valótlan) jellegét. A búcsúcédulák békákká és kígyókká (!) változása azonban előrevetítette a végkifejletet, minden, ami történt csak látszat szintjén kezelhető, hiszen a lényegi változások csak az Antikrisztus végső pusztulásával következhetnek be – vagyis a történelem határain túl.

Pauli és az igaz hívek Jeruzsálemben érkeztek a tanúságtévők feltámadtak, majd a sötét éjszakában beteljesedett az egyházak belső egyesülése. A metatörténelem Rubiconját átlépve az egységes egyház képviselői előtt megjelent a napba öltözött asszony, és jelére a hívek megindultak a Sínai hegy felé. A napba öltözött asszony az egyetemes, sophikus emberiségnek a szimbóluma, amely a szobornoszt elv realizálódását, az igaz Egyház⁵⁷² létrejöttét volt hivatott kifejezni. Ezalatt az Antikrisztus és Apollonius pápa hatalma megingott, noha az Antikrisztus „titkos atyai hang makacs sürgetésére a legfőbb egyetemes istenség egyedül igaz földi megtestesítőjének nyilvánította magát”, ám újfent nem tudott már erőben újjászülni, így az eddigi színlelést feladta, tízezreket gyilkoltatott halálra, ezzel

⁵⁷¹ Vlagyimir Szolovjov: Az Antikrisztus története Bp., 1993, 12. (Kiss Ilona ford.)

⁵⁷² Vö. V. Szolovjov: Igyeje cselovecsasztva u Avgusztu Konta // 1988, II. 581

spirituális szinten beismerte vereségét. Ennek ellenére az Antikrisztus újabb és újabb sereget gyűjtött, amellyel a Messiás hívei már önmaguk nem bírtak el, a Végző Összecsapás azonban már csak idő (?) kérdése volt – óriási lángtenger nyelte el a császárt, a hadait és Apolloniuszt is. Figyelemre méltó a két erő térbeli hovatartozásának jelzése is: Apollonius „földöntúlisége” a föld alatti világból eredeztethető, a napba öltözött asszony viszont égi jelenséggé tűnt fel. Erre a vertikális oppozícióra épül Krisztus parúziája, amely az Antikrisztus bukásával válik teljessé, ekkor az igazak feltámadtak, „életre keltek, és Krisztussal együtt megkezdtek ezeréves uralmukat.”⁵⁷³ Ez a szolovjovi antikrisztus történet érdekes adaléka, hiszen az európai apokaliptikából a modern korban egyre inkább kivesző millenarizmus a műben korszakalkotó tényezővé vált. Ez azonban azt is jelzi, hogy a bölcselő igyekezett a bibliai hagyományhoz hű maradni, noha e tekintetben a tradíció is számos ellentmondást hordoz⁵⁷⁴.

Szolovjov-Panszofij nem győzi hangsúlyozni, hogy az elbeszélés tárgya „nem a világmindenség általános katasztrófája, hanem csupán korunk történelmének végkifejlete volt: az Antikrisztus megjelenése, diadala és bukása.”⁵⁷⁵ Szolovjov a történelem és a sophikus emberiség értelmének felmutatásához elkerülhetetlennek tartotta, hogy sebészi pontossággal ábrázolja az Antikrisztus lelkének minden rezdülését, indítékainak forrását, ennek eredményeképpen született meg a totális emberi és emberfeletti gonoszság racionális és teológiai diagnózisa. Mennyire mélyen érintette meg Szolovjovot a rossz problémája, milyen súlyos történelmi kérdésnek tekintette, az abból is világosan kitetszik, hogy még annak ellenére is felvállalta az Antikrisztus világának részletes bemutatását, hogy ezzel bizonyos mértékig „egyetemes teokráciájának ördögi paródiáját”⁵⁷⁶ nyújtotta. Egyfajta tetemrehívásnak tekinthető, ahogy például az állami és egyházi hatalom szövetségét, a vallási kérdés történelmi kereteken belüli külsődleges megoldását, a humanitárius és szociális reformokat, a filantrópiát stb. az Antikrisztus világába utalva tárta az olvasók elé. A kutató ezen az alapon utasíthatta vissza joggal Fjodotovnak azt a kritikai észrevételét, hogy Szolovjov nem az egyházatyák tradicionális antikrisztus-alakját mutatta be a történetben⁵⁷⁷. Szolovjov ugyanis a történelemben kiteljesedő rossz szimbolikus perszonalifikációját kívánta az olvasók elé tárni, jelezvén, hogy a rossz igazi „arca” nem gonosz, torz vagy ijesztő (amilyenek az egyházi hagyomány is láttatta), épp ellenkezőleg, egyszerre hamis és csábító, észrevétlenül lopózik

⁵⁷³ Vlagyimir Szolovjov: Az Antikrisztus története Bp., 1993, 141. (Kiss Ilona ford.)

⁵⁷⁴ Farkasfalvy Dénes: Bevezetés az újszövetségi szentírás könyveihez. Bp., 1994, 398.

⁵⁷⁵ Uo. 141.

⁵⁷⁶ V. Mocsulskij: Vlagyimir Szolovjov. Zsizny i ucsenyije, Párizs, 1951, 259.

⁵⁷⁷ V. V. Szerbinyenko: Szpor ob antihrisztye: VI. Szolovjov i G. Fjodotov // Obszecsztvennaja miszl: isszledovanyija i publikacii, Vipuszk II., M., 1990, 32.

végig a történelemben, hogy a végső összezapásról elterelje a figyelmet, ezáltal végső diadalt arathasson a Jó felett.

Az Antikrisztus története önmagában olyan prófétai hevületű, az emberiség iránti aggodalomból fakadó antiutópiának⁵⁷⁸ tekinthető, amelyben a szerző arra az optimista szemléletre hagyatkozott, miszerint az emberi racionalitás ébrentartásával a rossz eleve bukásra ítéltetett. Azért ábrázolta Szolovjov az Antikrisztust végletesen tökéletes, sőt emberfeletti (de nem infernalis, hanem evilági) formában, azért ruházta fel a legcsábítóbb, legkellemesebb, leginkább gyakorlatias tulajdonságokkal, hogy az Antikrisztus pszichoanalízisével az emberi józanság fényével világíthassa meg aztán a csábító maszk mögötti ürességet, tartalmatlanságot, kiüttalanságot, és térítse el az emberiséget a hamis jövő káprázatától.

Első megközelítésben úgy tűnik, hogy a XX. század csak részben igazolta Szolovjov aggodalmait és jövőképét, ennek alapján a történetet olyan gondolat kíséretnek tekinthetjük, amely az embernek a rosszal szembeni immunitását és aktivitást hivatott erősíteni eszkatologikus dimenzióin belül és túl, annak ellenére is, hogy maga Szolovjov nem számolt a „sötét lelkek” (a tirannusok, a genocídiumokért felelős történelmi szereplők stb.) nyílt, tudatos fellépésével.

Dosztojevszkij és Szolovjov Antikrisztusa

Az Antikrisztus történetének elemzése során óhatatlanul is felmerül annak igénye, hogy ha röviden is, de kitérjünk *A nagy inkvizítor* kapcsolatos párhuzamra. Dosztojevszkij és Szolovjov szellemi kapcsolatának összetettsége folytán minden egyes gondolati párhuzam esetében felvetődik a kérdés, vajon melyik gondolkodó szolgáltatja a mintát, illetve mennyiben formálta azt át, tett hozzá a másik. Nincs ez másképp *A nagy inkvizítor* és az *Antikrisztus története* esetében sem. Kronológiai szempontból egyszerűnek tűnik a válasz, hiszen *Az Antikrisztus történetének* megírásakor Dosztojevszkij már nincs az élők sorában. Ennek ellenére az Optyina pusztinybe tett látogatásuk során folytatott elmélyült viták felvetik azt a kérdést, vajon megszülethetett volna-e a nagy inkvizítor legendája Szolovjov bölcséleti eredményei, illetve az úti élmények hatása nélkül, másfelől Szolovjov Antikrisztus-ábrázolását mennyiben befolyásolta Dosztojevszkij Krisztus-felfogása.

⁵⁷⁸ R. A. Galceva: *Konkretnaja eszhatologija Vlagyimira Szolovjova // Szolovjevskij szbornik. Matyeriali mezsduarodnoj konferencii „V. Sz. Szolovjov i jego filozofszoje naszlegyje”* 28-30 augusztus 2000 g., M. 2001, 448.

W. Szylkarski nyomán vált közkeletűvé az a nézőpont, hogy a Legenda nem egyéb, mint a szolovjovi világszemlélet poétikai adaptációja⁵⁷⁹. Ezt arra – a véleményünk szerint sematikusnak mondható – megállapításra vezeti vissza, hogy Szolovjov filozófiai és teológiai rendszere révén fokozatosan vált Dosztojevszkij „szellemi vezetőjévé”, amire a legjobb bizonyíték *A Karamazov testvérek*, illetve Dosztojevszkijnek az a terve, hogy Krisztusról ír regényt. Szylkarski a legendát elemezve konkrét bizonyítékokat is felhoz amellet, hogy Dosztojevszkijre közvetlenül hatottak Szolovjovnak az istenemberségről tartott előadásai (például a három kísértés értelmezése). Szylkarski vélekedését túlzónak tartjuk, és azokkal a meglátásokkal értünk egyet⁵⁸⁰, melyek szerint a nagy inkvizítor legendájának egyes elemeit Dosztojevszkij már korábbi regényeiben és cikkeiben (még az istenemberségről tartott előadásokat megelőzően) feldolgozta (például az Ördögökben Sztavroginnak és Satovnak Krisztus megkísértéséről folytatott beszélgetése, Az író naplója). Egyúttal azt is képviselhető álláspontnak tartjuk, hogy Szolovjov hatása nagyban hozzájárult ahhoz, hogy Dosztojevszkij összegezze és szintetizálja addigi meglátásait. Florovszkij viszont úgy értékelte, hogy épp Szolovjov változtatott az utolsó előadásokon, amire a Dosztojevszkijjel folytatott beszélgetések hatása alatt szánta el magát.

Jelen fejezetben nem célunk a két gondolkodó szellemi kapcsolatának részletes feltérképezése, ezért a két „betéttörténet” közötti főbb szemléletbeli különbségeket is csak jelzésértékűen tekintjük át, ugyanis részletes elemzésük külön tanulmányt kívánná meg. Dosztojevszkijnél az emberi vágyakat beteljesítő mediátor egy evilági, földi halandó, aki a csoda, a titok és a tekintély hármának igézetével mind az embereket, mind önmagát képes megtéveszteni. Eközben ugyan megtagadja Krisztust, de nem folyamodik semmilyen infernalis, másvilági hatalom támogatására, a Sátán sem fogadja fiává, nem szüli őt újjá erőben, szemben Szolovjov antikrisztusával. Az inkvizítor főként az anyagi jólét megteremtésével látja befolyásolhatónak az emberiséget, ezzel szemben az antikrisztus az értelem, a lelkek feletti hatalom megszerzését sokkal fontosabbnak tartja (az általános jóllakottság egyenlősége nála csak eszköz), hiszen nem egyszerűen hatalomhoz kíván jutni, hanem a jó feletti végső győzelem kivívása a célja, hogy ezzel Krisztus parúziáját közömbösíthesse. Az inkvizítor még csak leveszi a szabadság terhét az emberről, az antikrisztus azonban már teljességgel meg is fosztja attól az emberiséget, amely ettől a hiánytól megrettenve, ha csak kis számban is, de ellenáll, az emberi méltóság nevében

⁵⁷⁹ W. Szylkarski: Solowiev und Dostojewskij // *Orientalia Christiana Periodika*, XV/1-2., 202.

⁵⁸⁰ Ezeket a véleményeket foglalja össze többek között Reinhard Laut: K voproszu o geneziszze „Legenda o velikom inkvizitore” (Zametki k probleme vzaimootnosenij Dosztojevszkogo i Szolovjova) című írása. // *Rosszija i Germanija: Opit filozofszkogo dialoga*. M., 1993, 307-320.

felemeli a szavát. Dosztojevszkij Krisztusa hallgat, hisz tudja, hogy az inkvizítor vele szemben tehetetlen, az antikrisztussal szemben azonban a végső összecsapás sikere érdekében aktívan kellett fellépnie – lángtengert zúdított az apokalipszis hadaira, hogy ezzel segítse elő az emberiség és Isten örök szövetségének létrejöttét.

Teljesen eltérő módon értelmezte a rosszat a két gondolkodó. Szolovjovnál a rossz – mint korábban már rávilágítottunk – egészen az ördög megjelenéséig nem fundamentális tény, hanem csak fenomén, „... az isteni világot is alkotó elemeknek másfajta, szükségtelen kölcsönös viszonya.”⁵⁸¹ Eszerint a rossz kiküszöbölhető, és ez a felfogás Ivan Karamazov szemléletében köszön vissza, azzal a különbséggel, hogy nála idővel elillan a Szolovjovra oly jellemző optimizmus. Dosztojevszkij viszont kezdettől fogva a rosszat sokkal elementárisabb princípiumnak tartotta, nem is ítélte véglegesen kiiktathatónak, legfeljebb mérsékelhetőnek. Ez egyúttal azt is feltételezte, hogy a rossz elleni küzdelem olyan konstans emberi tevékenységforma, amely elválaszthatatlan a szabadság problémájától.

Más okokra vezette vissza a két szerző az egyház válságát is. Dosztojevszkij meglátása szerint a katolicizmus elfordult az igaz Egyháztól, olyan politika- és gazdaságcentrikus eszményt képviselt, mely kiváló közeget teremtett ahhoz, hogy a rossz beszüremkedjen a világba. Szolovjov mint fentebb láthattuk, mind a katolikus, mind az ortodox egyházban felismerni vélte azokat a pozitív jegyeket, amelyek az újraegyesülés lehetőségét alapozzák meg. Inkább az önvizsgálatot, a két egyház erényeinek (például kontempláció, illetve aktivitás) egyesítését kívánta kifejezésre juttatni.

Ha a két művet parallel módon vizsgáljuk, akkor nem a két szerző egymásra gyakorolt hatásának elemzését tartjuk fontosabbnak, hanem a két életmű közötti szoros összefüggés vizsgálatát. Az apokaliptikus tematika kapcsán arra a következtetésre juthatunk, hogy míg Dosztojevszkij nagy inkvizítora az önmagát is tévútra vezető, önmagát eszközzé degradáló, Krisztus nélküli keresztény, aki jelen állapotában még csak az Antikrisztus előfutára, addig Szolovjov történetének főhőse már az idők végezetének beteljesítőjeként, az infernális erők kreátumaként maga az Antikrisztus. Mindkét szerző fontosnak tartotta azonban, hogy az igazságot egy-egy szakrális egyén, „feljogosított ember” révén (Zoszima, Panszofij) tegye közzé, akik közvetlen birtokosai ennek az igazságnak.

Számvetés

Szolovjov a jellegzetesen XIX. századi történetfilozófiai üzenetet hordozó *Három beszélgetésben* a rosszat egyszerre értelmezte elméleti értekezés, spontán beszélgetés, prófétai

⁵⁸¹ V. Sz. Szolovjov: *Cstenijja o Bogocselovecsesztve* // *Szobranijje szocsinyenyij V. Szolovjova*, t. III. 132. o.

kinyilatkoztatás és gyónás formájában. Ez adhatott okot arra, hogy egymásnak élesen ellentmondó interpretációk keretében – a tolsztojánusokkal folytatott vitaként; az antikrisztus aspektusainak feltérképezéseként; korábbi filozófiai rendszerével folytatott antheuszi erőpróbaként; a kései pesszimizmusából fakadó vízióként – értékeljék a mű üzenetét. Objektív értékítéletet azonban csakis a műfaji sajátosságok és az eszmei polifónia figyelembevételével hozhatunk.

Tagadhatatlan, hogy a témaválasztás (a rossz leleplezése, a „történelmi dráma” bemutatása), valamint a hozzá rendelt műfaj (povesztyben beteljesedő „spontán nagyvilági beszélgetés”) apokaliptikus színezete Szolovjov személyes habitusából, prófétai ihletettségéből is fakadt, ám sokkal inkább determinálta a korszak apokaliptikus hangulata (századforduló, emberi képzeletet felülmúló fejlődés).

A művel Szolovjov olyan, időbe vetített örök igazságot hivatott közölni, mely szerint a rossz fel/kiismerhető, az emberiség küzdhet ellene, ám azt is tudatosítani kívánta, hogy a végső összecsapásra csakis a történelem végén kerülhet sor. Mégis aktivitásra sarkallt, mert a Jó a rosszat csak akkor tudja végleg közömbösíteni, amikor a rossz már elérte „fejlődésének” legmagasabb szintjét. Ennek tudomásul vétele csüggedéshez vezethet, ám Szolovjov optimizmusa éppen abban nyilvánult meg, hogy e vesztettnek hitt helyzetben is értelmet adott a történelemnek. Írásának determinista felhangja azonban kétségeket ébreszt az olvasóban, vajon van-e értelme hadakozni, ha a jó már csak a metatörténelemben arathat győzelmet? Szolovjov leleplező írásával éppen ehhez a rossz elleni küzdelemhez kívánt személyes példát mutatni, hitet és aktivitást kölcsönözni. Mondhatjuk-e ezek után, hogy egy megkeseredett, életunt bölcselő utolsó dohogásairól van szó? Szolovjov optimizmusát a hivatalos egyházi tan is erősíthette, hiszen a „... keresztények tekintete a győzelemre irányul, nem pedig az azt megelőző katasztrófák idejére, ami igen sokáig tarthat.”⁵⁸²

Annak ellenére, hogy Szolovjov egyetlen konkrét jóslata sem teljesült az eredeti forгатókönyv szerint (a keresztény civilizáció nem pusztult el, a mongol hadak nem igázták le a Nyugatot, a szolovjovi antikrisztus sem tűnt fel stb.), mégis beszélhetünk egyfajta próféciáról, amely az orosz vallásfilozófiai reneszánszban öltött testet. Szolovjov követői kiábrándultak saját korukból, többnyire csak a rossz jelenlétét érzékelték, ezért a platóni intenciók nyomán a földi világból az isteni felé törekedtek, a szeretetet, a misztikát, az alkotást és az irracionalizmust tették meg gondolkodásuk alapjává. Szolovjov bölcselete viszont arra hívja fel a figyelmet, hogy a világtól való elidegenedés, az emberi teljesség (testi-

⁵⁸² Hilarion Alfejev: A hit titka. Bevezetés az Ortodox Egyház teológiájába és lelkiiségébe. Bp., 2005, 224-225.

lelki-szellemi egységének) megtagadása, az antiindividualizmus csak elvont, életidegen tant eredményezhet, ami a rosszat erősíti.

Ezek az elvont tanok, amelyek az orosz vallásbölcselettől sem voltak idegenek, rendszeresen térnek vissza, újból és újból erőre kapnak, ezért Szolovjov „próféciáját” nem tekinthetjük pusztán mítosznak, sokkal inkább olyan precíz diagnózissal, amely az emberiséget a létből fakadó anomáliáival (például metafizika-ellenesség, atomizáltság) hivatott szembesíteni.

Az utókor a szolovjovi életműről

Szolovjov tevékenységét és szerepét megítélni nem pusztán filozófiatörténeti feladat, hanem miként Sz. Sz. Horuzsij⁵⁸³ is állítja, periodikusan visszatérő „önvizsgálat”, ugyanis az évfordulók alkalmával nemcsak a szolovjovi életművel kell számot vetni, hanem azzal is, hogy sikerült-e a korábbiakhoz képest hitelesebb választ találni az orosz bölcsélet egykori és aktuális kérdéseire.

Szolovjov bölcséletének megítélésében igen nagy eltérések mutatkoznak, ám abban korszaktól és gondolkodói habitustól függetlenül minden méltató és kritikus egyetért, hogy az orosz filozófiatörténetben elsőként Szolovjov hozott létre rendszert, ezáltal korszakalkotó szerepéhez nem férhet kétség. A tekintetben is teljes az egyetértés, hogy a szolovjovi életmű nem érthető meg pusztán a művek alapján, mindenképp tekintettel kell lenni Szolovjov személyiségére is, ha teljes képet akarunk nyerni bölcséletének céljával és tartalmával. Igazi filozófus egyéniségként tartják számon, aki az igazságot közvetlenül tapasztalta és élte meg, nemcsak kutatta, hanem igyekezett azt még életében realizálni. Személyiségét általában titokzatosnak és unikális képességek hordozójának tartották. Mocsulszkij az orosz irodalom legtalányosabb gondolkodójának tartotta, aki Gogolhoz hasonlóan nem szerette „kiadni” magát, mivel úgy érezte, hogy a kortársak rendszerint félreértik. Ha az igazi Szolovjovot keressük, akkor azt Mocsulszkij szerint a műveiben találjuk⁵⁸⁴, ennek ellenére életrajzában ő sem tudott közömbösen viszonyulni a gondolkodó személyiségéhez, annak misztikuma őt is megérintette. Bergyajev megkülönböztetett egy éjszakai (misztikus és költő) és egy nappali (filozófus és publicista) gondolkodót⁵⁸⁵, aki különböző világokat volt képes harmonizálni és közvetíteni. Mások (pl. Zenykovszkij, Nyikolszkij, Jevgenyij Trubeckoj) olyan misztikusról beszélnek, aki közvetlenül volt képes megragadni az igazságot, az Abszolútumot, s igazi

⁵⁸³ Sz. Sz. Horuzsij: Naszlegijje Vlagyimira Szolovjova szto let szpusztya, // Szolovjovszkij szbornyik, M., 2001 2.

⁵⁸⁴ K. V. Mocsulszkij: Vlagyimir Szolovjov. Zsizny i ucsenyije, Paris, 1951, 9.

T. L. Szuhotyina visszaemlékezései szerint Szolovjov arra a kérdésre, hogy mi szeretne lenni, ezt válaszolta: Önmagam kifordítva. // Pismo V Sz. Szolovjova IV. 238-239. // Szobranijje szocsinyenyij V. Sz. Szolovjova, Bruxelles, 1970, A kijelentés többféleképpen is értelmezhető, noha a megfejtés kulcsát minden bizonnyal a szolovjovi humorban kell keresnünk. Jelenválólétének tükörképen azt az ideális személyiséget kell értenünk, mely olyan ideális világban él, melyben már nem a szimbólumok nyelvén kommunikálnak, hanem azt a közös nyelvet beszéli mindenki, melynek alapja a teljes tudás, az igazság. Hérakleitosz azon töredékéből indulhatunk ki, melyben a logoszt ismerők mindannyian ugyanazt a világot látják. „... ahhoz kell igazodni, ami közös. De bár a logosz közös, úgy él a sok ember, mintha külön gondolkodása volna.” Görög gondolkodók I, 1992, 31. (Kerényi Károly ford.)

⁵⁸⁵ „Ő [Szolovjov] nem annyira magát, mint inkább szellemének ellentmondásait tárta fel filozófiájában, teológiájában és publicisztikájában. Létezik egy nappali és egy éjszakai Szolovjov Az éjszakai Szolovjov ellentmondásai csak külsőleg békéltek meg a nappali Szolovjov gondolkodásában. Egyaránt elmondható róla, hogy misztikus és racionalista, pravoszláv és katolikus, egyházi ember és szabad gnosztikus, konzervátor és liberális.” Nyikolaj Bergyajev: Osznovnaja igyeja VI. Szolovjova // Vlagyimir Szolovjov: Pro et contra II., Szpb., 2002, 688.

feladata az volt, hogy racionálisan értelmezze és hozzáférhetővé tegye azt az emberiség számára.

Nem kérdőjelezték meg azt sem, hogy a Nyugat bölcseletét (pl. platonizmus, patrisztika, klasszikus német filozófia, pozitivizmus) és az orosz filozófiai és kulturális hagyományokat egyaránt bölcseleti kiindulópontnak tekintette. Abban viszont már komoly nézeteltérések mutatkoznak, hogy Szolovjov képes volt-e ezeket a filozófiai alapokat szerves egységgé szintetizálni vagy pusztán egy újabb rendszerben adaptálta ezeket a tanokat⁵⁸⁶. B. V. Jakovenko⁵⁸⁷ Szolovjovot kifejtett nézetei alapján inkább teológusnak, mintsem filozófusnak tartja, ezzel szemben Vaszilij Zenkovszkij⁵⁸⁸ Szerгий Bulgakov nyomán az orosz filozófia „legtisztábban hangzó akkordja”⁵⁸⁹-nak tekintette. Sőt költészetét is filozófiai szempontból értelmezte, mivel úgy vélte, hogy a szolovjovi gondolatok nem terjedhettek volna el ilyen széles körben, ha nem a költészet közérthető(bb) nyelvén közvetítette volna gondolatait, ha nem találta volna meg a a szimbólumokban a közvetítő „nyelvet”.

A szolovjovi bölcselet kapcsán kifejtett kritikák többnyire kimerülnek a teokratikus utópia illuzórikus voltának hangsúlyozásában, a panteizmusra, illetve filozófiai rendszerének következetlenségére vonatkozó megállapításokban (pl. nem dolgozott ki esztétikát), abban az ex cathedrának mondható kijelentésben, hogy a klasszikus német bölcselet, s legfőképpen Schelling és Hegel filozófiáját új fogalmi rendszerben reprodukálta, valamint abban, hogy élete végén „megtagadta” addigi nézeteit, mely fordulatról a *Három találkozás* és *Az Antikrisztus története* című írásai tanúskodnak. Sesztov azonban már a szolovjovi bölcselet alapvető célját is megkérdőjelezte, mondván, hogy Plotinoszhoz hasonlóan szintén válaszút elé kényszerült. Vagy prófétaként lép fel, vagy filozófiai vizsgálódásokba kezd, s ez utóbbi esetben legfőbb feladatának azt tekinti, hogy az igazságot az emberi értelem előtt tárja fel. Sesztov szerint Szolovjov elementáris tévedése abban áll, hogy az értelem által kívánta eljuttatni az embereket a valláshoz, s azon keresztül a végső igazsághoz, csak hogy ebből kifolyólag Isten és az igazság viszonyát rosszul értelmezte. Míg a próféta számára a teremtő Isten az elsődleges, az igazság pedig csak másodlagos, addig a filozófus számára az igazság

⁵⁸⁶ A misztikus megközelítés és a „mindenegy lényeg” tana már ismert volt a neoplatonikusok körében, a klasszikus német metafizikában, a világlélek tana pedig Schellingnél és Majmonidésznél, valamint Platón dialógusaiban. Az egyetemes történelem kozmikus léptékű feklődésének tanát, a káosz és a prima materia fogalmának közeli analógiáit megtaláljuk a német panteista metafizikában; a kereszténységre vonatkozó nézetek pedig Schellingnél érhetők tetten. A. A. Nyikolszkij: Russzkij Origen XIX veka VI. Szolovjov, Szpb., 2000, 326-327. G. Florovszkij sem tartotta igazán eredeti gondolkodónak, de elismerte, hogy Szolovjov az idealista hagyományt igen kifinomult módon értelmezte, aktualizálta. Georgij Florovszkij: Putyi russzkogo bogoszlovija, Paris, 1983, 318.

⁵⁸⁷ B. V. Jakovenko: Isztorija russzkij filozofii, M., 2003, 212.

⁵⁸⁸ Vaszilij Zenkovszkij: Isztorija russzkij filozofii, M. 2001, 513.

⁵⁸⁹ „Ebben az értelemben Szolovjov rendszere a legtisztábban hangzó akkord, mely valaha is felhangzott a filozófia történetében.” Sz. Bulgakov: Sto dajot szovremennomu szoznaniju filozofija Vlagyimira Szolovjova? // Knyiga o Vlagyimire Szolovjove, M. 1991, 390.

prioritása megkérdőjelezhetetlen kiindulópont. Szolovjov Sesztov szerint a „teoretikus kényszernek” engedve a Kinyilatkoztatás igazságát a filozófus igazsága mögé utalta⁵⁹⁰. A „vádak” java részével maga Szolovjov is szembesült, túlnyomórészt cáfolta is ezeket, elegendő, ha a magiszteri és doktori dolgozatának védésére utalunk.

Sokkal összetettebb a dolog Szolovjov érdemeinek megítélése esetében. Mivel kivételes tehetségű gondolkodóról van szó, számos méltatója túlzásokba esett, nem tudott eleget tenni az alapvető szolovjovi elvárásnak, az állandó kritikái⁵⁹¹ vizsgálódásnak. Korrekten csak akkor járhaunk el, ha a szolovjovi bölcsélet forrásvidékét kiindulópontnak tekintve arra a kérdésre keressük a választ, hogy mennyiben volt képes erről a pontról továbblendíteni az orosz gondolkodást. Csak ehhez mérten ítéelhetjük meg objektíven érdemeit.

A XIX. század közepén az orosz bölcséletet a szlavofilek és nyugatosok vitája határozta meg, ám voltak olyan gondolkodók is (pl. Csaadajev, Homjakov), akik megpróbálkoztak azzal, hogy mindkét irányzat erényeit ötvözzék. Valójában ezt a vonulatot követte maga Szolovjov is, aki képes volt szintetizálni a két irányvonalat, s ehhez megfelelő módszerként, a mindenegység elvét dolgozta ki. A racionalizmus és a hit közötti törékeny egyensúly megtalálása motiválta az ifjú Szolovjovot, ezen vállalt feladatáról egy levelében ad számot: „a kereszténységet a vak, tradicionális hitből a racionális meggyőződés szintjére kimozdítani és ezáltal az emberiséget a rossztól és a haláltól megmenteni”⁵⁹². Ezt a problémát mint költő, teológus és filozófus az Abszolútum három aspektusának, a Szépnek, a Jónak és az Igazságnak harmonikus szintetizálásával (újbóli egyesítésével) igyekezett megoldani. Ezzel komoly gnoszeológiai áttörést sikerült elérnie, hiszen annak ellenére, hogy idealista tanról van szó, a tapasztalatot ugyanúgy alapvetőnek és fontosnak tartja, mint a hitet, avagy az értelmet. Ezt röviden így foglalta össze: „az Abszolútum a jót az igazságon keresztül a szépségben valósítja meg.”⁵⁹³ Az Abszolútum dialektikus mozgását, az ember tudományos ismereteit a keresztény vallás történeti kibomlásával volt képes összhangba hozni. „A teljességében és következetesen kifejtett keresztény világszemlélet az, amit Szolovjov a modern gondolkodásnak nyújtott.”⁵⁹⁴

⁵⁹⁰ Lev Sesztov: Umozrenyje i apokalszisz (Religioznaja filozofija Vl. Szolovjova) // Vlagyimir Szolovjov: Pro et contra II., Szpb., 2002., 467-530.

⁵⁹¹ Ld. ezzel kapcsolatban L. M. Lopatyin: Filozofszkije harakterisztiki i recsi, M., 1995, 135.

⁵⁹² J. V. Szelevinának 1873. augusztus 2-án írt levél. // Piszma Vl. Sz. Szolovjova III. Szpb., 1911. 89.

⁵⁹³ V. Sz. Szolovjov: Duhovnije oszнови sziznyi // Szobranije szocsinyenij Vl. Szolovjova III., Brüsszel, 1966, 402.

⁵⁹⁴ Sz. Bulgakov: Sto dajot szovremennomu szoznaniju filozofija Vlagyimira Szolovjova? // Knyiga o Vlagyimire Szolovjove, M. 1991, 446. „A szépség megmenti a világot” gondolat eredetileg Dosztojevszkijtől származik.

Ezen túlmenően mértékadónak bizonyultak Szolovjov nemzeti kérdés kapcsán kifejtett nézetei is, melyek a szlavofil messianisztikus nemzettudatot univerzális dimenzióba helyezték. Az első lépést már Dosztojevszkij is megtette, amikor a Puskin beszédben az orosz lélekben lakozó egyetemes emberről beszélt. Szolovjov folytatta ezt a gondolatot, s a nemzetek egyedi feladatait összhangba kívánta hozni a keresztény univerzalizmus eszméjével. Minden nemzet az egyetemes organizmus része, ennek megfelelően kell betöltenie hivatását, vagyis az egyes népek, nemzetek kiválasztottsága sem privilégium, hanem szolgálat. *A jó igazolása* című művében a nemzetek egymáshoz való viszonyát a kanti kategorikus imperatívusz és a legfőbb keresztény követelmény alapján körvonalazta: „Szeresd a másik népet, mint sajátod!”

Vjacseszlav Ivanov is kitér Dosztojevszkijnek és Szolovjovnak az orosz identitás kialakításában játszott szerepére, nem kevesebbet állít, mint hogy a Világlélek üzenetét Dosztojevszkij közvetítette, s általa az orosz nép pszichikailag ismerte fel önnön egyetemes emberi lényegét, Szolovjov pedig a Logosz révén racionálisan láttatta be ezt az elvet, ami nem más mint az egyetemes Egyház elve⁵⁹⁵.

Szolovjov prófétai habitusát kissé túlhangsúlyozva állítja számos szerző, hogy Szolovjov képes volt a jövőbe látni, előrevetítette többek között a XX. századi borzalmakat⁵⁹⁶. A tisztánlátás érdekében azonban hangsúlyozni kell, hogy Szolovjov a korszak eseményeit erőteljesen szelektálva és igencsak egyoldalúan ítélte meg. Erről tanúskodnak élete végén a pánmongolizmusról, valamint a századvég történéseiről (például német kérdés, búr háború) szóló írásai. Ezeket a gyakran sematikus, egyoldalú meglátásokat a *Három beszélgetésben* kifejtett elvek kapcsán elemezzük.

Szolovjovot bírálni és érdemeit felsorolni egyaránt összetett feladat, hiszen egy rendkívül sokoldalú gondolkodónak a majd teljes filozófiai palettát lefedő, ráadásul fordulatokban is bővelkedő pályáját kell áttekinteni. Ez több, egymással összefüggő kérdést is felvet. Egyrészt képesek vagyunk-e teljességében áttekinteni a szolovjovi életművet, másrészt milyen alternatívákat voltunk, vagyunk képesek megfogalmazni ezzel az életművel kapcsolatban.

Horuzsij például úgy véli, hogy az ezüstkor nem értette meg Szolovjov tapasztalatát és tanítását, ami abban is megmutatkozott, hogy elkövette azokat a hibákat, amelyektől maga Szolovjov is óvott, például továbbra is filozófiai rendszereket konstruált, a tapasztalatokat

⁵⁹⁵ Vjacseszlav Ivanov: O znacsenyiji Vl. Szolovjova v szugybah nasevo religioznovo szoznanyija // Knyiga o Vlagyimire Szolovjove, M., 1991, 353-354.

⁵⁹⁶ Sz. L. Frank: Duhovnoje naszlegyje Vlagyimira Szolovjova // Vl. Szolovjov: Pro et contra, Szpb., 2002, 960.

összegző *Teoretikus filozófiára* viszont nem figyelt fel.⁵⁹⁷ Meglátása szerint az orosz vallásfilozófiai reneszánsz sem követte Szolovjov örökségét, és Csaadajev nyomán Szolovjov az orosz filozófia Cár-Puská-jának tekintendő⁵⁹⁸. A jelent illetően már nem ilyen pesszimista Horuzsij sem, hiszen újabb értelmezési perspektívákat ajánl, mint például az ökumenista, a feminista, a demokrata, az ökológiai irányok. A költő unokaöcs, Szergej Szolovjov ezzel szemben úgy véli, hogy Szolovjov hatásától egy pillanatra sem tudott mentesülni az orosz közélet, mivel Szolovjov „az orosz társadalom lelkiismerete és bűneinek ostromozója”⁵⁹⁹ volt mindvégig, legfeljebb, csakhogya időnként alig hallhatóvá halkult az amúgy igen erőteljes szolovjovi orgánus.

Az immanens és az Abszolútum határmezsgyéjén járó Szolovjov hatását a legtöbb életrajzíró és kritikus Sesztovnál és Horuzsijnál sokkal kedvezőbbnek értékeli. Az az elfogadott nézet, hogy Szolovjov valamilyen mértékben mindazokra hatott, akiknek Oroszország szellemi életének formálásában valamelyest is meghatározó szerep jutott. Az egész orosz vallásbölcseleti iskola (L. P. Karszavin – a pozitív mindenegység tana, Szergej Bulgakov – Sophia-tan; Nyikolaj Bergyajev – apokalipszis felfogása, Szemjon Frank) elképzelhetetlen Szolovjov nélkül, s ugyancsak szoros kapcsolatot mutatható ki az orosz irodalommal is, főként az orosz szimbolizmussal, gondoljunk csak a Vjacseszlav Ivanov, Blok, Belij, Szergej Szolovjov gondolatvilágában betöltött szolovjovi hatásra, az Örök nőiség kultuszának az orosz szimbolizmusban játszott szerepére⁶⁰⁰. K. V. Mocsulszkij Szolovjov személyiségének és bölcseletének mérlegét így vonja meg. „Szolovjovból egy olyan titokzatos vonzerő áradt, olyan megmagyarázhatatlan bűverő, mely egymástól oly különböző embereket ejtett rabul, mint Konsztantyin Leontyev és Alekszandr Blok. A „Filozófus” alakja lenyűgözi a képzeletet. Csodálatos sorsát legendák övezik. Zászló volt, ami köré gyülekeztek és amelyért harcoltak.”⁶⁰¹, noha be kell ismernünk, hogy olyan zászló volt, melynek szimbolikájával a zászlóvivők nem mindig voltak tisztában.

⁵⁹⁷ Sz. Sz. Horuzsij: Naszledije Vlagyimira Szolovjova szto let szpusztja, // Szolovjovszkij szbornyik, M., 2001, 24.

⁵⁹⁸ Csaadajev Moszkva látnivalóit humorosan így mutatta be: a nagy harang, melyet sohasem kongattak meg, a nagy ágyú, amelyből sohasem lőttek. Idézi Sz. Sz. Horuzsij: Naszlegijje Vlagyimira Szolovjova szto let szpusztja, // Szolovjovszkij szbornyik, M., 2001, 25.

⁵⁹⁹ Sz. M. Szolovjov: Vlagyimir Szolovjov, M. 1997, 380. o.

⁶⁰⁰ Ld. például F. A. Sztyepun: Pamjatyi Vlagyimira Szolovjova // Portreti, Szpb., 1999, 25-31.

⁶⁰¹ K. V. Mocsulszkij: Vlagyimir Szolovjov. Zsizny i ucsenyije, Ymca-Press Párizs, 1951, 11.

Összegzés

Az élet filozófusa

Vlagyimir Szolovjov bölcseletét számos, egymástól jelentősen különböző nézőpontból lehet meg- és elítélni, lehet bírálni vagy egyetérteni vele, csak egyvalamit nem tehet meg vele az olvasó –, hogy közömbösen elmegy mellette. Az első orosz bölcseleti rendszer megteremtésével majd minden, a modern kort foglalkoztató kérdést érintett, s noha ezek mindegyikére nem adott kimerítő választ, annyit mindenképpen elért, hogy az utókor felismerje ezeknek a fajsúlyos kérdéseknek a jelentőségét, és igyekezzen rájuk elfogadható válaszokat adni.

A filozófus azonban nem csak elméleti igényekkel lépett fel, sőt sokkalta nagyobb jelentőséget tulajdonított a bölcselet életszerűségének, gyakorlati szerepének. „Mindenek előtt *élnünk* kell, azután *meg kell ismernünk*, s végül *jobbá kell tennünk az életet*.”⁶⁰² Ebben áll annak a világ-élet-tervnek a lényege, amelynek kivitelezésében a vállalatás túldimenzionálása folytán ugyan Szolovjov kudarcot vallott, ám a rendelkezésére álló keretek között mégis eleget tudott tenni a realisan vállalatható elvárásoknak. Dolgozatomban arra tettem kísérletet, hogy a filozófiai diszciplinák organikus egységében tekintsem át az orosz bölcselet által felvetett problémákat, az ezekre adott válaszokat, valamint megvonjam e gondolatkísérletek mérlegét.

Szolovjov szokatlan nyíltsággal és határozottsággal tárta fel a korszak elementáris problémáit, a Nyugat és a Kelet szellemi zsákutcájának okait, egyúttal szembesítette az orosz értelmiséget azzal a ténnyel is, hogy nem kerülheti meg a „miért élünk és mit tegyünk?” kérdés megválaszolását. Rávilágított arra is, hogy nem a nyugati bölcselet eredményeinek mechanikus átvétele, hanem egy koherens orosz bölcseleti rendszer megteremtése adhatja csak meg a szükséges válaszokat, és segítheti hozzá az emberiséget a történelem beteljesítéséhez.

Szolovjov az elvont elvek tántoríthatatlan kritikusaként elvetett minden olyan rendszert, amely kizárólag a formállogikai elvárásoknak igyekezett eleget tenni, amely öncélú, sematikus, spekulatív rendszerként mutatta be, illetve fel a világot. Ezzel szemben egy olyan életművet kívánt létrehozni, amely eleget tesz a „gyakorlati idealizmus” kívánalmainak. Vagyis bölcselete a „megélt gondolkodás” elvei szerint formálódik, azaz a lét, a gondolkodás és a személyiség összhangjára épül. Ezért tartottam fontosnak, hogy dolgozatomban

⁶⁰² V. Szolovjov: Duhovnije oszнови zsziznyi // Szobranije szocsinyenyij V. Sz. Szolovjova, III. Brüsszel, 1966, 306. o.

részletesen bemutassam Szolovjov személyiségét. (A bölceleti életmű gazdagsága és összetettsége révén, sajnálatos módon, el kellett tekintenünk attól, hogy a bölcselő életrajzát részleteiben tárjuk fel. Ezért döntöttünk amellett, hogy legalább sokat sejtető, lakonikus tömörségű életrajzát közöljük.)

Klasszikus idealista rendszere misztikus, intuitív alapokon nyugszik, a mindenegység közvetlenül adott, misztikus élményéből indult ki, amit a racionális, spekulatív gondolkodás keretei között organikus bölceleti rendszerként kívánt kifejtetni, vagyis a metafizika, a gnoszeológia és az etika szerves egységeként. A (neo)platonista hagyományt idéző organikus szemlélet azonban komplexitása, a filozófiai területek közötti határok eliminálódása folytán igencsak összetett analízist igényel, amelyhez a szolovjovi módszer és teoretikus bölcelet kritikai vizsgálódása felől kezdhettünk csak hozzá. Ahhoz, hogy a mindenegység filozófiáját biztos alapokról tudjuk vizsgálni, először is a panteizmus kérdését kellett megnyugtatóan tisztázni, ami nem volt egyszerű feladat, hiszen Szolovjov nagyobb gondot fordított az elvek kifejtésére, mint cizellált igazolásukra. A létező és lét közötti viszony vizsgálatából végül azt a következtetést vonhattuk le, hogy a panteizmus elvetendő, ehelyett célszerűbb és indokoltabb az egyetemes egységet a panenteizmusra visszavezetni.

Ugyancsak komoly nehézséget okozott, hogy az orosz vallásfilozófia megteremtője sajátos terminológiai rendszert állított fel, ám fogalmainak jelentős részét a nyugati (Platón, Szent Ágoston, Spinoza, Schelling stb.) és a szlavofil gondolkorból kölcsönözte. Fontosnak tartjuk azonban leszögezni, hogy csak formai átvételről van szó, ugyanis ezeket sajátos szolovjovi tartalommal töltötte fel, igaz sokkal nagyobb gondot is fordíthatott volna az egyes, főként a rendszerspecifikus fogalmak egzakt meghatározására. Hogy nem tette, az többnyire arra vezethető vissza, hogy a pozitív mindenegység közvetlen tapasztalatának hiteles kifejtésére sem a filozófiában már elfogadott terminusokat, sem azok adaptációit nem tartotta kielégítőnek, viszont nem látta be annak szükségességét sem, hogy egy, a heideggerihez sokban hasonló önálló terminológiát alkosson. Magyar közegben amiatt is gondot okozhat a szolovjovi bölcelet ténszerű közvetítése, mert *A három emlékbeszéd*, *A három beszélgetés* és *Az Antikrisztus története* című írásán kívül teljes és főként bölceleti alapvetéseit összegző szolovjovi mű magyar nyelvű kiadására még nem került sor. A magyar nyelvű fogalomkészlet kialakításában a rendelkezésre álló fordítások mellett azokra a nagy jelentőségű írásokra (többek között Baán István, Dukkon Ágnes, Havasi Ágnes, Kiss Ilona, Kiss Lajos András, Lukács György, Török Endre tollából) hagyatkozhattam, amelyek többnyire csak egy-egy részterületet érintenek. Mindezek alapján igyekeztem kialakítani egy olyan magyar nyelvű fogalomapparátust, amely formai és tartalmi szempontból egyaránt összhangban áll a

szolovjovi gondolatvilággal, egyúttal tekintettel van a különböző korszakokban bekövetkező változásokra is (például mindenegység, lét-esülő abszolútum, létezőfeletti létező, istenemberség, világlélek).

A szolovjovi rendszer

Bölcseleti attitűdjét már filozófiai eszmélése kezdetén igen világosan és mélyrehatóan körvonalazta: „Attól kezdve, hogy eszmélni kezdtem, felismertem, hogy a dolgok jelenlegi állása ..., a jelenlegi rend egyáltalán nem olyan, amilyennek lennie *kellene*, hogy nem a ráción és a jogon, hanem épp ellenkezőleg, javarészt a meggondolatlan véletlen, a vak erő, egoizmuson és az erőszakos alávetésen alapszik. ... Az a meggyőződés, hogy az emberiség jelenlegi állapota *nem olyan, mint amilyennek lennie kellene*, számomra azt sugallja, hogy ezt *az állapotot meg kell változtatni*, át kell formálni.”⁶⁰³ Világlátásának ifjúkori fordulatai (panteizmus, szocialista és anarchista kísérletek, természettudósi ambíciók) után arra a meggyőződésre jutott, hogy ez a feladat csakis egy, a kereszténységen alapuló bölcselet segítségével teljesíthető be. Csakhogy Szolovjov mindig is kínosan ügyelt arra, hogy az igaz kereszténységet tekintse alapnak, nem pedig annak történetileg kialakult, gyakran elvont elvekké egyszerűsödött formáit. „Majdan, amikor a kereszténység igazi meggyőződéssé válik, vagyis azzá, ami szerint az emberek *élnek* és amit beteljesítenek majd, akkor nyilvánvalóan minden meg fog *változni*. ... Ám a kereszténység gyakorlati megvalósításáig még sok idő van hátra. Mostanság még sokat kell dolgozni az elméleti és teológiai kérdéseken. Ez az én igazi feladatom.” A követendő filozófusi magatartás tekintetében is határozott elveket képviselt, ami összhangban áll az orosz értelmiség sajátos történeti szerepével. Nem a szalonok világában, nem titkos társaságokban kifejtett spekulatív bölcselet megalkotására vállalkozott, nem a szerzetesi cella biztonságában kívánta a filozófia igazságát tételezni. „A szerzetességnek egykoron megvolt a maga jelentőségteljes rendeltetése, de most nem annak van itt az ideje, hogy elvonuljunk a világtól, hanem, hogy visszatérjünk belé, hogy átformáljuk.”

A világ átformálásán a világ új, pontosabban helyes (értsd eredeti) rendjének megteremtését, egyszerűen a világ újjáteremtését érti. Ehhez először is a világ, illetve az emberiség aktuális állapotát tartotta tisztázandónak. A *Krizisz zapadnoj filozofiji (protiv pozitivisztov)* (A nyugati filozófia válsága (A pozitivisták ellenében)) című magiszteri dolgozatában a nyugati gondolkodás kritikáján keresztül a Nyugat és a Kelet közötti kapcsolódási pontokat kutatta, vagyis az egyetemes emberi feladat beteljesítése érdekében

⁶⁰³ Piszma Vlagyimira Szergejevicsa Szolovjova III., 87-89. // Szobranijje szocsinyenyij V. Sz. Szolovjova, Bruxelles, 1970,

elengedhetetlen kölcsönhatás lehetőségét taglalta. Egy olyan filozófiai szintézis szükségességéről értekezett, amely a tudomány, a filozófia és a vallás univerzális egysége által a „teljes tudás” birtokába juttatja az emberiséget, ezáltal (tisztán emberi) racionális módon ismerheti fel az igazságot. A *Filoszofszkije nacsala celnogo znanyija* (A teljes tudás filozófiai elvei) című írásában fel is vázolta azt a gnoszteológiai ösvényt, amelyet bejárva az intuitív alapon korábban elsajátított igazságot racionálisan is értelmezni tudjuk.

A tartalmi igényesség és sokoldalúság mellett a dolgozatban igyekeztem azt is jelezni, hogy bár Szolovjov triadikus szerkesztési elvre épülő művei erőteljesen sematikus struktúrájúak, mégis mennyire életteliak – ezt egyrészt töretlen optimista hangvételük, sodró, (filozófiai közegben) szokatlanul világos gondolatmenetük okozza, másrészt az olvasónak az az érzése, hogy Szolovjovval együtt jár(hat)ja be az immanens és a transzcendens világát, és válhat a szerzővel együtt az Abszolútum munka/alkotótársává. Ez többek között arra vezethető vissza, hogy Szolovjov problémamegoldó módszere ontológiai megalapozottságú, ami az emberben csak a gnoszteológiai vizsgálódások során tudatosul. A megismert elveket követően a gyakorlatban, etikai szinten is érvényesíteni kívánja. Ismeretelméletében a szabad teozófia rendszerét vázolta fel, melyet a *Krityika otvlecsennih nacsal* (Az elvont elvek kritikája) című doktori disszertációjában fejtett ki részletesen: a megismerési szinteket a hit, a képzet és az alkotó tevékenység hármas egységeként definiálta, amelyek elvezetnek bennünket az abszolútum tételezéséig. Az abszolútum mint létező létfelettsége folytán (mint lét-ezőfeletti létező) önnön tartalmának megvalósítására, kinyilvánítására törekszik, ezért létrehozza a létesülő abszolútumot, amely a kozmikus és a történeti szakaszon keresztül nyilvánul meg.

E (ki)fejlődés-önfeltárulkozás során, az időben jelenik meg a történelmi ember, aki az ún. ideális ember örököse. Ez utóbbi az ortodox felfogással ellentétben egyidős Istennel, vagyis örök – Szolovjov nézete szerint Isten csak a természeti embert teremthette. Ez tekinthető a szolovjovi rendszer egyik arkhimédészi pontjának, mivel az embert az örök isteni elv hordozójává magasztosította, aki ezáltal mint Isten teremtő-társa egy hosszú történelmi folyamat eredményeként az univerzális egység megteremtésének kulcsszereplőjévé válhat.

„Miként a fizikális világban a tökéletes emberi organizmus megjelenését az ugyan nem tökéletes, ám mégis organikus, eleven formák hosszú sora előzte meg, ugyanígy a történelemben a tökéletes szellemi ember születését megelőzően az isteni, nem teljes, mégis eleven személyes elv az emberi lélek előtt formák sokaságaként nyilatkozott meg.”⁶⁰⁴

⁶⁰⁴ V. Sz. Szolovjov: Cstenyija o Bogocselovecsesztve // Szobranijje szocsinyenyij V. Szolovjova III. 159.

Egyszóval a történelem nem más, mint teofániák sorozata, az ebből eredő következtetéseket Szolovjov az istenembségről tartott előadásában körvonalazta. Egyfelől olyan metafizikai rendszert hozott létre, melynek egyik konstitutív eleme maga a történelem, másfelől az ember már nem az „ész cselének” áldozata, hanem önnön beteljesülésének aktív szereplője. Ezzel voltaképpen azt sugallta Szolovjov, hogy a teodicea értelmetlenné válik antropodicea nélkül.

Fontosnak tartottam megvizsgálni azt a nem alaptalan felvetést, hogy történetfilozófiai és etikai vizsgálódásai során Szolovjov nem sodródott-e akaratlanul is a determinizmus csapdájába. Amennyiben abból indulunk ki, hogy Szolovjov szerint az ember sophikus lény, vagyis a világlélek „jóvoltából” dönthetett a bűnbeesés mellett is, akkor elvethető a determinizmus-vád. Az emberi(ség) szabadság és önállóság prioritása nyilvánul meg azon nézetében is, miszerint a történelmet formáló ember olyan álláspontot is elfoglalhat, hogy a megismert isteni elvet a későbbiekben sem teszi magáévá teljesen. Csakhogy ennek a magyarázatnak olyan metafizikai közegben lehet csak létjogosultsága, ahol a rossz nem rendelkezik önálló metafizikai lételvvel, és az ember az ember-természet-isteni elv kontextusában jogosult dönteni arról, hogy közvetít-e az anyagi-természeti és az isteni elv között avagy sem. Ebben a feltételrendszerben vázolta fel Szolovjov a szabad teokráciára vonatkozó elképzeléseit, ami azt a törekvést foglalta magában, hogy Isten országát itt a földön lehet és kell megvalósítani.

Mint minden utópiának, a teokratikus álomnak is vannak reális célkitűzései. Ezek közé tartozott az egyházak (pontosabban a katolikus és az ortodox egyház) újraegyesítésének kérdése, az orosz nép önreflexiójának szorgalmazása, történeti szerepének végiggondolása, illetve a társadalomszerveződés optimális kereteinek tisztázása. A főpap, az uralkodó és a próféta együttműködésére és az ideális társadalom földi keretek között történő megvalósulására vonatkozó elképzelései azonban eleve magukban hordozták a sikertelenség ódiumát. Szolovjov a tőle szokatlan egyoldalúsággal közelítette meg a társadalom, a jog és a gazdaság világát. Ezekben a „profán” szférákban a bölcselő maga is nehezen igazodott el, emiatt is számos téves következtetésre jutott. A jogtudat hiánya nemcsak Szolovjovot, hanem a korabeli orosz értelmiséget is jellemezte, ám „az orosz filozófia Puskinja”⁶⁰⁵ a jogot és az államot „a minimális jó kényszerű megvalósításának eszköze”-ként kezelte, amelynek segítségével elkerülhető, hogy a világban a rossz végleges diadalt arathasson a jó felett. Legfőbb társadalomszervező erővé a szeretetet tette, amely nála egy új erkölcsi imperatívusz alapját képezte. Gyakorlati filozófiájának, szolovjovi szóhasználattal a „gyakorlati

⁶⁰⁵ „... Szolovjov volt az első eredeti orosz filozófus, ahogy az első orosz, nemzeti költő Puskin volt.” L. M. Lopatyin: *Filozofszkije harakterisztiki i recsi*, Moszkva, 1995, 112.

idealizmus”-nak a rendeltetését abban látta, hogy az ember felismeri az igazságot és a jót, észleli a rosszat, ezáltal a világot egyre jobban közelíti az igaz valósághoz, az Abszolútumhoz. Ez a szabad teurgia lényege, mely a szabad teozófia és a szabad teokrácia kialakítását követően a világ újjáalkotását teszi lehetővé.

Szolovjov az 1880-as évek publicisztikai kitérője után élete utolsó éveiben felülvizsgálta rendszerét, ám lényegi pontokon nem változtatott, csak finomította addigi nézeteit. Az *Antikrisztus története* viszont első megközelítésben azt sugallja, mintha Szolovjov világszemlélete teljes fordulatot vett volna, mintha teokratikus utópiájának kudarca filozófiai elveinek feladásához vezetett volna. Ezt több oknál fogva sem tartjuk elfogadható értelmezésnek: egyrészt Szolovjov már jóval korábban belátta, hogy földi keretek között nem építhető fel Isten országa, de ezt nem az elvek elhibázott voltára vezette vissza, hanem arra, hogy az emberiség jelenlegi állapotában még nem alkalmas ennek a feladatnak a betöltésére; másrészt pedig a mű is azzal a többértelmű gondolattal zárul, hogy „... a réges rég megírt dráma befejezését azonban immár sem a nézők, sem a színészek nem változtathatják meg”⁶⁰⁶. Az *Antikrisztus* végleg leleplezte magát, vereséget szenvedett, ám Isten országa is eszkatologikus távlatba helyeződött át. Összességében a szolovjovi bölcséletet konstans és koherens gondolati rendszernek tekintem, amely a folyamatosan változó filozófiai közbeszéd keretei között finomodott, ám konstitutív nézetei nem változtak – még annak dacára sem, hogy Szolovjov ekkor már a rossznak is önálló metafizikai erőt tulajdonított.

Költészetét nem egyszerű művészetnek tekintette, hanem bölcsellete szerves részének, a szabad teurgia legfőbb eszközének. A szimbolisták előfutáraként azt remélte a művészettől, hogy elősegíti a mindenegység létrejöttét, hiszen a szimbólumok áthidalják a földi és a transzcendens közötti szakadékot. Szolovjov maga is úgy vélte, hogy mindazt, amit a filozófia racionális eszközrendszerével nem tudott kifejezni, azt költőként (egyfajta médiumként) közvetíteni tudja, hiszen az abszolút létező lényegét többek között a szépség jeleníti meg. A szimbolisták egy része (argonauták) Szolovjov-követőnek (szolovjanci) tartotta magát, rájuk miszticizmusával és aszketikus személyiségével egyaránt hatott. Blok, Belij, Szergej Szolovjov és Vjacseszlav Ivanov az anyagi és spirituális lét harmonikus együttlétezését, az apokaliptikus látomásokat, a spirituális erotikát, a Sophia-elvet, a katasztrófa utáni újjáéledés élményét mint szolovjovi örökséget vették alapul, és a „lovag-szerzetes” (Blok) a szimbolisták alkotásfilozófiai koncepcióira is hatott.

⁶⁰⁶ V. Szolovjov: *Az Antikrisztus története*, Bp. 1993, 141.

A századforduló Oroszországában gyorsan burjánzó pszichoanalitikai mozgalom sem nélkülözhetette a mindenegység, a szelleminek, a testinek, a racionálisnak és a spirituálisnak az egységben megmutatkozó eszméjét. Szerelemfilozófiája, mely az érosz és az Istenemberség utópiájában öltött testet, egy egész korszak lélektani elmélkedésének vált kiindulópontjává.

Szolovjov nélkül az egész orosz vallásbölcseleti iskola (L. P. Karszavin – a pozitív mindenegység tana, Szergij Bulgakov – Sophia-tan; Nyikolaj Bergyajev apokalipszis felfogása, Szemjon Frank) elképzelhetetlen, miként az orosz költészet is szegényesebb lenne a teurgikus eszmény és az Örök Asszonyiség nélkül. K. V. Mocsulskij Szolovjov személyiségének és bölcseletének mérlegét így vonta meg. „Szolovjovból egy olyan titokzatos vonzerő áradt, olyan megmagyarázhatatlan bűverő, amely egymástól oly különböző embereket ejtett rabul, mint Konsztantyin Leontyev és Alekszandr Blok. A „Filozófus” alakja lenyűgözi a képzeletet. Csodálatos sorsát legendák övezik. Zászló volt, ami köré gyülekeztek és amelyért harcoltak.”⁶⁰⁷, ám be kell ismernünk, hogy olyan zászló volt, melynek szimbolikájával a zászlóvivők nem mindig voltak tisztában.

Szolovjov objektív megítélését jelentős mértékben megnehezíti az a tény, hogy letisztult, általánosan érvényű értékítéletet még az orosz filozófiatörténet sem tudott felmutatni, annak ellenére sem, hogy számos értékelés és monográfia látott napvilágot a filozófusról. Ennél is bonyolultabb a helyzet, ha az egyetemes filozófiatörténeten belüli helyzetét vizsgáljuk. Talányos és bonyolult, mindazonáltal organikus rendszere a korai halál folytán számos ponton hiányos maradt (nem készült el többek között esztétikája, logikai rendszere), követői többek között ezt az elmaradt adósságot igyekeztek törleszteni.

A szolovjovi tanrendszer, illetve hatástörténet teljes körű bemutatására már csak a terjedelmi korlátok miatt sem vállalkozhattam, ám bízom abban, hogy a Szolovjov által elvárt tudományos alázat és objektivitás követelményének jegyében valamelyest hozzá tudtam járulni az orosz ölcselő komplex nézetrendszerének magyarországi recepciójához.

⁶⁰⁷ K. V. Mocsulskij: Vlagyimir Szolovjov. Zsizny i ucsenyije, Ymca-Press, Párizs, 1951, 11.

Irodalomjegyzék

Ha az idézett műnek létezik magyar fordítása, úgy a Bibliográfiában szereplő kiadást idézem. Ellenkező esetben az idézett részeket a saját fordításomban közlöm.

- АВЕРИН, К. М.: Ф. Ницше и Вл. Соловьев: два вызова этическому рационализму, Иваново, 1999
- АКУЛИНИН, В. Н.: Философия всеединства, Новосибирск, 1990,
- АКУЛИНИН, В. Н.: Философия всеединства, Новосибирск, 1990,
- АЛЕКСЕЕВ, П. В.: Философы России XIX-XX столетий, М., 2002,
- АРТЕМЬЕВА, Т. В.: История метафизики в России 18 века, СПб., Алетейя, 1996,
- АСМУС, В. Ф.: Владимир Соловьев, Москва., 1994,
- БЕЛЯЕВ, Ю.: Еще о Вл. Соловьеве, Москва, 1913,
- БЕРДЯЕВ, Н. А.: Духовный кризис интеллигенции, Москва, 1998,
- БЕРДЯЕВ, Н. А.: Смысл истории, Новое средневековье, Москва, 2002,
- БЕРДЯЕВ, Н. А.: Судьба России, Москва, 1991,
- БОЛОТОКОВ, В. Х. – КУМЫКОВ, А. М.: Выдающиеся представители русской социально-философской мысли первой половины XX века, Москва, 2002,
- БУББАЙЕР: С. Л. Франк, М., РОССПЕН, 2001,
- БУЛГАКОВ, С. Н.: Сочинения в двух томах, М., Наука, 1993
- БУЛГАКОВ, С.: Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьев, Л. Толстой, Москва, 1912
- ВЕСТНИК русского христианского движения, Париж – Нью-Йорк – Москва, №. 182, 2001,
- ВИШЕВ, И. В.: Проблема жизни, смерти и бессмертия человека в истории русской философской мысли, Москва, 2005,
- ГАЙДЕНКО, П. П.: Владимир Соловьев и философия Серебряного века, Прогресс-Традиция, Москва, 2001,
- ГАЙДЕНКО, П. П.: Испытание диалектикой: пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и Вл. Соловьева // Вопросы философии 1988/4.
- ГАЙДЕНКО, П. П.: Человек и человечество в учении Вл. Соловьева // Вопросы философии, 1994/6.
- ГАЛАКТИОНОВ, А. А.: Русская социология XI-XX веков, СПб., 2002,

ГАРАЕВА, Г. Ф.: Софийный идеализм как историко-философский феномен, Москва, 2000,

ГАЧЕВ, Г.: Русская дума. Портреты русских мыслителей, Москва, 1991,

ГАЧЕВ, Георгий: Русская Дума. Портреты русских мыслителей, Новости, Москва, 1991,

ГРОМОВ, М. Н. – КОЗЛОВ, Н. С.: Русская философская мысль X-XVII веков, Москва, 1990,

ГУЛЫГА, А. В. – КОРМИН, Н. А.: Рецензия на кн. Венцлера «Свобода и зло в трудах Вл. Соловьева» // Вопросы философии, 1981/4.

ГУЛЫГА, А.: Русская идея и ее творцы, Москва, 2003,

ДУККОН, Агнеш: В. С. Соловьев об историческом значении русской православной церкви // *Dissertationes Slavicae*, Szeged, 1990,

ЕВЛАМПИЕВ, И. И.: История русской метафизики в XIX-XX веках 1-2., СПб., Алетейя, 2002

ЗАХАРОВ, А. А. – Захарова, Т. Г.: Историко-философская концепция Вл. Соловьева в граф-схемах, Москва, 1998,

ЗАХАРОВ, А. А.: В. С. Соловьев как историк философии, Москва, 1999,

ЗАХАРОВ, А. А.: Вл. Соловьев как историк философии, Москва, 1999,

ЗАХАРОВ, А. А.: Историко-философская концепция В. С. Соловьева, Москва, 1998,

ЗЕНЬКОВСКИЙ, В.: История русской философии, Харьков, 2001,

ЗЕНЬКОВСКИЙ, Василий: История русской философии, Харьков, 2001

ИВАНОВ-РАЗУМНИК: История русской общественной мысли 1-2., С.-Петербург, 1911, Paris, 1969,

История русской философии, Москва, Республика, 2001,

ИТЕНБЕРГ, Б. С.: Российская интеллигенция и Запад – Век XIX, Наука, Москва, 2002,

КАНТОР, Вл.: «Есть европейская держава». Россия: трудный путь к цивилизации, РОССПЭН, Москва, 1997,

КАНТОР, Вл.: Русский европеец как явление культуры, Москва, 2001,

КИРЕЕВСКИЙ, И. В.: Разум на пути к истине, Москва, 2002,

Книга о Вл. Соловьеве, Москва, 1991,

КОЗЫРЕВ, А. П.: Парадоксы незавершенного трактата. К публикации перевода французской рукописи Владимира Соловьева «София» // Логос, 1991. No. 2.

- КОЙРЕ, А.: Философия и национальная проблема в России начала 19 века, Москва, 2003,
- КОЛЕРОВ, М. А.: Не мир, но меч, Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех» 1902-1909, СПб., Алетейя, 1999,
- КОРНИЛОВ, С. В.: Философия самосознания и творчества. Портреты русских мыслителей, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, 1998,
- КОРОЛЬКОВА, Е. А.: Учение о Богочеловечестве в философии В. Соловьева, СПб., 1993,
- КОРОЛЬКОВА, Е. А.: Учение о Софии в философии Вл. Соловьева, СПб., 1993,
- КУВАКИН, В. А.: Философия Вл. Соловьева, «Знание», Москва, 1988,
- КУЗНЕЦОВ, Н.: По поводу толков о принятии В. С. Соловьева католицизма, СПб. 1910,
- ЛАУТ, Райнхард: К вопросу о генезисе Легенды о великом инквизиторе // Россия и Германия. Опыт философского диалога. Москва, 1993,
- ЛЕВИЦКИЙ, С. А.: Очерки по истории русской философской и общественной мысли, Посев, Frankfurt/Main, 1983,
- ЛЕТОПИСЬ русской философии 862-2002, СПб., Летний сад, 2003,
- ЛОПАТИН, Л. М.: Философские характеристики и речи, Москва, Academia, 1995,
- ЛОСЕВ, А. Ф.: Вл. Соловьев, «Мысль», Москва, 1983,
- ЛОСЕВ, А.Ф.: Владимир Соловьев и его время, Москва, Прогресс, 1990,
- ЛОССКИЙ, Н. О.: История русской философии, Москва, 1991,
- ЛУКЬЯНОВ, С. М.: О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии 1-3., Москва, 1990,
- ЛЮСИЙ, Александр: В. С. Соловьев // Вопросы философии, 2001/3.
- МАКСИМОВ, М. В.: «Русская идея» в трактовке Вл. Соловьева, Шуя, 1993,
- МАКСИМОВ, М. В.: Софиологические основания историософии Вл. Соловьева, Шуя, 1992,
- МАЦЕЙНА, А.: Тайна беззакония, Алетейя, Санкт-Петербург, 1999,
- МИЛДОН, В. И.: Русский ренессанс или фалш «серебрянного века» // Вопросы философии, 2005/1.
- Минувшее и переходящее в жизни и творчестве Вл. С. Соловьева. Материалы международной конференции 14-15 февраля 2003 г. Серия «Symposium», выпуск 32., СПб.

- МОЧУЛЬСКИЙ, К. В.: Гоголь, Соловьев, Достоевский, Москва, 1995,
- НАГОРНАЯ, Л. К.: Богочеловечество в русской религиозной философии, Барнаул, 1994,
- НАЙДЕНОВА, Л. П.: Мир русского человека XVI-XVII вв., Москва, 2003,
- НИЖНИКОВ, С. А.: Метафизика веры в русской философии, Москва, 2001,
- НИКОЛЬСКИЙ, А. А.: Русский Ориген 19 века – В. С. Соловьев, Наука, Москва, 2000,
- Новейший философский словарь, Минск, 2001,
- НОВИКОВА, Л. И. – СИЗЕМСКАЯ, И. Н.: Русская философия истории, Москва, 1999,
- О Вл. Соловьеве (Сборник), Томск, 1997,
- О России и русской философской культуре, М., Наука, 1990,
- Практическая энциклопедия – Православие, СПб., 2003,
- Путь, М., Информ-Прогресс, Москва, 1992,
- РАДЛОВ, Е. Л.: Вл. Соловьев. Жизнь и учение, СПб., 1913,
- РАШКОВСКИЙ, Е. В.: Вл. Соловьев: учение о природе философского знания // Вопросы философии 1982/6.
- Религиозно-идеалистическая философия в России XIX-начала XX века, Москва, 1989,
- РОЛДУГИНА, О. Ю.: Идея Богочеловечества в русской религиозно-философской мысли последней четверти XIX- первой половины веков. Москва, 1998,
- Российская цивилизация – Энциклопедический словарь, Москва, Республика, 2001,
- Россия и Германия. Опыт философского диалога, «Медиум», Москва, 1993,
- РОЦИНСКИЙ, С. Б.: Вл. Соловьев и западная мысль. Критика примирения. Москва, 1999,
- РОЦИНСКИЙ, С. Б.: Владимир Соловьев и западная мысль, Москва, 1999,
- РОЦИНСКИЙ, С. Б.: Примирение идей и идея примирения в философии всеединства Вл. Соловьева, Москва, 1999,
- РУДНЕВ, В.: Энциклопедический словарь культуры XX века, Аграф, Москва, 2003,
- Русская идея – Сборник произведений русских мыслителей, Москва, 2002,
- Русская философия – очерки истории, Свердловск, 1991,
- Русская философия – Словарь, Терра, Москва, 1999,

- Русская философия. Новые материалы 1991-2001. Санкт-Петербург, 2001,
- Русская философская мысль в 80-х гг XIX в о будущем России, Москва, 1990,
- Русский Эрос или философия любви в России, Москва, 1991,
- СЕМЕНОВ-ТЯН-ШАНСКИЙ, Епископ Александр: Православный катихизис, Париж, 1981,
- СЕРБИНЕНКО, В. В.: К вопросу о традиции платонизма в русской философии и в творчестве Вл. Соловьева // Вопросы философии, 2003/6.
- СЕРБИНЕНКО, В. В.: Соловьев, Москва, Нимп, 2000
- СЕРБИНЕНКО, В. В.: Спор об антихристе: Вл. Соловьев и Г. Федотов, Общественная мысль: исследования и публикации, Выпуск II., Москва, 1990,
- СЕРГЕЕВА, Е. В.: Религиозно-философский дискурс В. С. Соловьева: лексический аспект, СПб., Сага, 2002,
- СКЛЯРЕВСКАЯ: Словарь православной церковной культуры, СПб., Наука, 2000,
- Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы, Флинта, Наука, Москва, 2003,
- Смысл жизни в русской философии, СПб., Наука, 1995,
- Собрание сочинений В. С. Соловьева. Письма и приложение, Брюссел, 1970,
- Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева 1-12., Брюссель 1966,
- СОИНА, О. С.: Этика самосовершенствования: Л. Толстой, Ф. Достоевский, В. Соловьев, Москва, 1990,
- СОЛОВЬЕВ, В. М.: Тайны русской души, Москва, 2002,
- СОЛОВЬЕВ, В. С.: Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. 1-3. Москва, Наука, 2000,
- СОЛОВЬЕВ, В. С.: Сочинения в двух томах 1-2., Москва, 1989,
- СОЛОВЬЕВ, Владимир – Pro et contra 1-2., РХГИ, СПб., 2000,
- СОЛОВЬЕВ, Владимир Сергеевич: Сочинения в двух томах, Москва, Мысль, 1990,
- СОЛОВЬЕВ, Владимир: «Неподвижно лишь солнце любви ...», М., 1990,
- СОЛОВЬЕВ, Владимир: Чтения о Богочеловечестве, СПб., Азбука, 2000,
- СОЛОВЬЕВ, С. М.: Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция, Москва, Республика, 1997,
- Соловьевский сборник, Москва, 2001,

- СТЕПУН, Ф. А.: Портреты, РХГИ, Санкт-Петербург, 1999,
- СТЕПУН, Ф. А.: Сочинения, РОССПЭН, Москва, 2000,
- Сто русских философов, Москва, 1995,
- СТОЛЯРОВА, Т. Ф.– ПАНТИН, В. И.: Воспламенная душа. Волные размышления о Вл. Соловьеве, РОССПЭН, 2000,
- СТРЕЛЬЦОВ, М. Э.: Системные идеи в творчестве Вл. Соловьева, Москва, 2000,
- ТРУБЕЦКОЙ, Е. Н.: Мирозерцание Вл. Соловьева, Москва, 1913,
- ТРУБЕЦКОЙ, Е. Н.: Труды по философии права, СПб., 2001,
- ТРУБЕЦКОЙ, Сергей: Учение о Логосе в его истории, Москва, 2000,
- УТКИНА, Н. Ф.: Вл. Соловьев: Россия на пути создания Богочеловечества, // Русская философская мысль в 80-х гг XIX в. О будущем России., т. 2. Москва, 1990,
- ФАРАДЖЕВ, К.: Владимир Соловьев – Мифология образа, Аграф, Москва, 2000,
- ФАРАДЖЕВ, К.: Русская религиозная философия, Москва, 2002,
- ФЕДОРОВ, Н. Ф.: Сочинения, «Мысль», Москва, 1982,
- ФЕДОРОВ, Н., Ф.: Сочинения 1-3., Москва, Традиция, 1997,
- ФЕДОСЮК, Ю. А.: Что непонятно у классиков или Энциклопедия русского быта XIX века, Флинта, Наука, Москва, 2002,
- ФЕДОТОВ, Г. П.: Об антихристовом добре // Путь, 1926/ №. 5.
- Философия Шеллинга в России, СПб., 1998,
- Философский словарь Владимира Соловьева, Ростов-на-Дону, 2000,
- ФЛОРОВСКИЙ, Георгий: Пути русского богословия, Киев, 1991,
- Фридрих Ницше и философия в России, СПб., РХГИ, 1999,
- ХОРУЖИЙ, С.С.: После перерыва. Пути русской философии, Алетейя, Санкт-Петербург, 1994,
- ЧААДАЕВ, П. Я.: Сочинения, «Правда», Москва, 1989,
- ЧУЧУНОВА, Т. Б: Рациональное и иррациональное в историософии Вл. Соловьева, Иваново, 1999,
- ШАПОШНИКОВ, Л. Е.: В. С. Соловьев и православное богословие, Москва, 1990,
- ШЕСТАКОВ, В. П.: Эсхатология и утопия, Москва, 1995,

ЭРН, В. Ф.: Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение, Москва, 1912,

ЮРКЕВИЧ, П. Д.: Философские произведения, Москва, 1990,

ЯКОВЕНКО, Б. В.: История русской философии, Москва, Республика, 2003,

ЯЩЕНКО, А. С.: Философия права Владимира Соловьева, СПб., Алетея, 1999,

A megváltó Oroszország, Bp., 1992,

ABAEIARDUS: Etika, MTA Filozófiai Intézet, Bp. 1989,

ALFEJEV, Hilarion: A hit titka. Bevezetés az Ortodox Egyház teológiájába és lelkiségébe. Bp., 2005,

Az Antikrisztus halála. Lengyel esszék Dosztojevszkijről, Napkút K., Bp., 2004,

Az improvizátor. Vlagyimir Odojevszkij válogatott elbeszélései, Eötvös József K., Bp., 2005,

Az orosz forradalom démonai, Századvég K., Bp., 1990,

Az orosz vallásbölcselet virágkora 1-2., Vigilia, Bp., 1988,

BACON, Francis: Novum Organum, Nippon K., Bp., 1995,

BAGI Ibolya: Búcsú Kítyezstől. Vázlat az orosz utópiáról. // Tiszatáj 1998/9.

BAKCSI György: Dosztojevszkij, Bp., 1970,

BERGYAJEV, Nyikolaj: Az orosz kommunizmus értelme és eredete, Századvég K., Bp. 1989,

BERGYAJEV, Nyikolaj: Dosztojevszkij világszemlélete, Európa K., 1993,

BERGYAJEV, Nyikolaj: Önmegismerés, Európa K., 2002,

BESSERMAN, Perle: A Kabbala és a zsidó misztika, 2003,

BÍRÓ Bertalan: Anima Candida – Vladimir Szergejevics Szolovjev // Vigilia, 1935/2.

BOLBERITZ - GÁL: Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája, Ecclesia, Bp., 1987,

BÖHME, Jakob: A kegyelmi kiválasztásról avagy Istennek az ember feletti rendeltetéséről, Farkas Lőrinc Imre K., 1999,

BULTMANN, Rudolf: Történelem és eszkatológia. Atlantisz K., Bp., 1994;

CSAADAJEV: Filozófiai levelek egy hölgyhöz, Európa K., Bp., 1981,

DOSZTOJEVSZKAJA, Anna: Emlékeim, Európa, Bp. 1989,

DOSZTOJEVSZKIJ, F. M.: A Karamazov testvérek, Európa K., Bp. 1977,

- DOSZTOJEVSZKIJ, F. M.: A történelem utópikus értelmezése, Osiris K. Bp., 1998,
- DOSZTOJEVSZKIJ, Fjodor Mihajlovics: Tanulmányok, levelek, vallomások, Magyar Helikon, 1972,
- DUKKON Ágnes: Arcok és álarcok (Dosztojevszkij és Belinszkij) Tankönyvkiadó, Bp., 1992,
- DUKKON Ágnes: Vlagyimir Szergejevics Szolovjov (1853-1900) // Vigilia, 1980/2.
- DUKKON Ágnes: Vlagyimir Szolovjov, a „szent harmónia” filozófusa, // Vigilia 2003/6.
- ELŐD István: Katolikus dogmatika, Szent István Társulat, 1983,
- ETKIND, Alekszandr: A lehetetlen Erősa. A pszichoanalízis története Oroszországban, Európa K., Bp., 1999,
- FARKASFALVY Dénes: Bevezetés az újszövetségi szentírás könyveihez. Szent István Társulat, Bp., 1994,
- FLORENSZKIJ, Pavel: Az ikonosztáz, Typotex K., Bp., 2005,
- FRANK, Szemjon L.: A társadalom szellemi alapjai, Kairosz K., Bp., 2005,
- GOERDT, Wilhelm: Russische Philosophie, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1984,
- Görög gondolkodók I, Kossuth K. 1992,
- GULÜGA, A.: Schelling, Gondolat, Bp., 1987,
- HAAG, Herbert: Bibliai lexikon, Apostoli Szentszék K., Bp., 1989,
- HEGEL: A szellem fenomenológiája, Akadémiai K., Bp. 1979,
- HEGEL: Vallásfilozófiai előadások, Atlantis, 2000,
- HUME: Tanulmány az emberi értelemről, Magyar helikon, 1873,
- JANOV, A.: Az orosz eszme és a 2000. év // 2000, 1989/ december.
- KAJTEZ, Nikola: Demon Solovjova, Stylos, 2001,
- KALLISTOS WARE: Az ortodox út, Paulus Hungarus / Kairosz, 2002;
- KIERKEGAARD: Félelem és reszketés, Európa K, Bp., 1986,
- KISS Endre: A posztmodern filozófiáról avagy az irodalomelmélet, mint a filozófia titkos mozgatója, <http://www.pointnet.pds.hu/kissendre/posztmodern/20041129100828200000000750.html>, a letöltés ideje: 2005. szeptember 27.
- KISS Lajos András: Vlagyimir Szolovjov szerelemfilozófiája, Jelen-Lét, Nyíregyháza, 1992,

KOZMA András: Miről álmodik Oroszország? Az „orosz eszme” lehetősége a 21. században // Vigilia 200/9.

LANE, Tony: A keresztény gondolkodás rövid története, Harmat-Kálvin K., Bp., 2001,

Liturgikus Lexikon, szerk.: Verbényi István, Arató Miklós Orbán, Bp.1989,

LÖWITH, Karl: Világtörténelem és üdvtörténet Arlantisz K., Bp., 1996,

LUKÁCS György: Ifjúkori művek, Magvető K., 1977,

MACEINA, A.: Der Grossinquisitor. 1952,

Magyar Katolikus Lexikon., Szt. I. Társ. Bp., 2000,

MANN, Thomas: Richard Wagner szenvedése és nagysága, Európa K., Bp., 1983,

MCGINN, Bernard: Antikrisztus. Az emberiség kétezer éve a gonosz bűvöletében. Aduprint K., Bp., 1995;

MCGRATH, A. E.: Bevezetés a keresztény teológiába, Osiris K., Bp., 1995,

MEYENDORFF, J.: Krisztus az ortodox teológiában, Odigitria – Osiris, Bp., 2003,

MIGNOSI, Pietro: Az orosz vallásos szellem és Szolovjev öröksége // Vigilia, 1936/2. 37-45.

MIŁOSZ, Czesław: Az Ulro országa, Európa, Bp., 2001,

MUND Katalin: Mesmer és a magnetizmus, // Rubicon, 2005/7.

Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 3, Kösel-Verlag München, 1991,

ONASCH, K. – CIPIN, Vl.: Az orosz ortodox egyház története, Bp. 1999,

ORIGENÉSZ: A principiumokról I., Paulus Hungarus – Kairosz K. Bp., 2003,

Orosz írók magyar szemmel III. szerk.: Dukkon Ágnes, Tankönyvkiadó, 1989,

ORTEGA Y GASSET, José: A szerelemről Bp., 1942,

PARMENIDÉSZ, EMPEDOKLÉSZ Töredékek, Gondolat K., Bp., 1985,

ROSENTHAL, B. G.: Az okkult az orosz és a szovjet kultúrában, Európa K., Bp. 2004,

RYRIE, Charles C.: Teológiai alapismeretek, Bp., Keresztény Ismeretterjesztő Alapítvány, 1996,

SAFRANSKI, Rüdiger: A GONOSZ avagy a szabadság drámája, Európa K., Bp., 1999;

SARGINA, Ludmilla: Az orosz szimbolizmus természetrajza, Akadémiai K., Bp. 1990,

SCHOLEM, Gershom: A kabbala helye az európai szellemtörténetben II. Atlantisz K., Bp., 1995,

- SESZTOV, Lev: A talajtalanság apoteózisa, Jelenkor K., Pécs, 1997.
- SESZTOV, Lev: Dosztojevszkij és Nietzsche, Európa K., 1991,
- SPENGLER, Oswald: A Nyugat alkonya I-II. Európa K., Bp., 1994,
- STEAD, Ch.: Filozófia a keresztény ókorban, Osiris K., Bp., 2002,
- STEPUN: Mystische Weltschau, Carl Hanser Verlag, München, 1964,
- SWIDERSKI: A folytonosság válsága // Világosság 1992/7.
- SZABÓ Miklós: Az orosz nevelés története (988-1917), Akadémiai K. – Pro Print, 2003,
- SZÁNTÓ Konrád: A katolikus egyház története I-III., Ecclesia, Bp., 1987,
- SZENT ÁGOSTON: Magyarázatok a Hitvalláshoz, Paulus Hungarus – Kairosz K., Bp. 2003,
- Szent Biblia, Bp. 1989, Károly Gáspár fordítása
- SZILÁGYI Ákos: A megváltó nevetés // Panonhalmi Szemle, 1998/2.
- Szókratész Egyháztörténete, Szent István Társulat, Bp. 1984,
- SZOLOVJOV, Vl.: A bizantinizmus és az orosz óhitűség // Aetas 1998/1.
- SZOLOVJOV, Vl.: Az Antikrisztus története, Századvég K., Bp., 1993,
- SZOLOVJOV, Vlagyimir: A középkori világszemlélet hanyatlásáról. // Pannonhalmi Szemle. 10. évf./3. 3-12.
- SZOLOVJOV, Vlagyimir: Az orosz eszme. // Valóság 1989/7.
- SZOLZSENYICIN, Alekszandr: Rákostály, Árkádia, Bp., 1990,
- SZŐKE Katalin: Az orosz kultúra önreflexiója: kultúra és szubkultúra a XX. századelő irodalmában // Szőke Katalin: Álommúzeum, Bp. 2003,
- SZYLKARSKI, W.: Solowiew und Dostojewskij // Orientalia Christiana Periodika, XV/1-2., 202.
- TAUBES, Jacob: Nyugati eszkatológia, Atlantisz K., Bp. 2004,
- TOLSZTOJ, Lev: Feltámadás, Bp, Uzsgorod, 1971,
- TRUBECKOJ, J. Ny.: Tolsztoj és Szolovjov vitája az államról // Vigilia, 1986/6.
- TURGENYEV, Ivan: Tavaszi vizek, Európa K., Bp., 1985,
- WAAGE, Peter Normann: Der unsichtbare Kontinent. Wladimir Solowjow, der Denker Europas, Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart, 1988,
- WITTGENSTEIN, Ludwig: Logikai-filozófiai értekezés, Akadémiai K., Bp., 1989,

Melléklet

V. Sz. Szolovjev főbb filozófiai műveinek listája

Időpont	A mű címe
1873	Мифологический процесс в древнем язычестве* (<i>A mitológia fejlődése az ősi pogányság korában</i>)
1874	Кризис западной философии (против позитивистов)
1875- 1876	София (La Sophia)
1877	Три силы (<i>Három erő</i>) Философские начала цельного знания
1877- 1881	Чтения о Богочеловечестве (<i>Előadások az Istenemberségről</i>)
1877- 1880	Критика отвлеченных начал
1880	Исторические дела философии (<i>A filozófia történelmi rendeltetése</i>)
1881- 1883	Три речи в память Достоевского (<i>Három emlékbeszéd Dosztojevszkijről</i>)
1882- 1883	О расколе в русском народе и обществе
1882- 1884	Духовные основы жизни
1883	Великий спор и христианская политика
1884	Еврейство и христианский вопрос
1885- 1887	История и будущее теократии
1887	Владимир Святой и христианское государство
1883- 1888	Национальный вопрос в России. Выпуск первый.
1888- 1891	Национальный вопрос в России. Выпуск второй.
1889	Красота в природе

1890	Общий смысл искусства
1891	О подделках Об упадке средневекового миросозерцания (<i>A középkori világszemlélet hanyatlásáról</i>)
1892	На заре туманной юности
1892- 1894	Смысл любви (<i>A szeretet értelme</i>)
1894	Первый шаг к положительной эстетике
1896	Византизм и Россия (<i>A bizantinizmus és Oroszország</i>)
1897, 1899	Оправдание добра
1897	Право и нравственность Судьба Пушкина Понятие о Боге
1897- 1898	Воскресные письма
1897- 1899	Теоретическая философия
1898	Идея человечества у Августа Конта Жизненная драма Платона
1899	Идея сверхчеловека Русская идея (<i>Az orosz eszme</i>) Россия и Вселенская Церковь
1900	Три разговора (<i>Az Antikrisztus története. Három beszélgetés a háborúról, a haladásról és a történelem végéről.</i>) По поводу последних событий

* A magyar nyelven ez idáig megjelent művek címét zárójelben közöljük.

Curriculum vitae

„Vlagyimir Szergejevics Szolovjov⁶⁰⁸, Szergej Mihajlovics történész fia 1853. január 16-án született Moszkvában.

1869-ben az 5. Moszkvai Gimnáziumban folytatott iskolai tanulmányok befejezését követően belépett a Moszkvai Egyetem fizikai-matematikai karának természettudományi szakára. 1872-ben félbehagyta a fizikai-matematikai kart, és mint vendéghallgató beiratkozott (ugyanannak az egyetemnek) a történeti-filológiai karára. 1873-ban a vizsga letételét követően elnyerte a történeti-filológiai tudományok kandidátusa fokozatot, majd vendéghallgatóként beiratkozott a Moszkvai Teológiai Akadémiára, ahol egy évet töltött.

1874 végén miután a Pétervári Egyetemen letette a magiszteri vizsgát és nyilvánosan megvédte *A nyugati filozófia válsága* címmel írt disszertációját, elnyerte a filozófia magisztere fokozatot, majd a Moszkvai Egyetem filozófia tanszékének rendes docensévé nevezték ki. 1875-ben a Moszkvai Egyetemen a legújabbkori filozófia története témában és (Gerje prof.) Felsőbb Női Tanfolyamán az ókori filozófia története témakörben előadássorozatot tartott. Ugyanebben az évben külföldi tanulmányútra rendelték, ezen alkalomból egy évet Angliában, Egyiptomban, Olaszországban és Franciaországban töltött.

1876-ban visszatért külföldről, majd a Moszkvai Egyetemen az ókori filozófiáról és a logikáról tartott előadásokat. 1877-ben kilépett a Moszkvai Egyetem szolgálatából, és a Népművelésügyi Minisztérium Tudományos Bizottsága tagjává nevezték ki.

1878-ban a Pétervári Egyetemen tizenkét nyilvános előadást tartott a vallásfilozófiáról. 1880-ban a Pétervári Egyetemen *Az elvont elvek kritikája* című disszertáció nyilvános védését követően elnyerte a filozófia doktora fokozatot. Ugyanennek az évnek a végén és a következő év elején a Pétervári Egyetemen magántanárként metafizika témakörben tartott előadásokat, illetve (Besztuzsev-Rjumin) Felsőbb Női Tanfolyamain filozófiát is oktatott. 1881 márciusában nyilvános előadást tartott a halálbüntetésről, majd ideiglenesen eltávolították Pétervárról. Ugyanebben az évben kilépett a Népművelésügyi Minisztérium állományából. 1882 januárjában felújította a filozófia előadásokat a Pétervári Egyetemen és a Felsőbb Női Tanfolyamokon, de egy hónap múlva elutazott Pétervárról, és felhagyott a professzori tevékenységgel.”

⁶⁰⁸ V. Szolovjov az önéletrajzot 1890-ben Ja. Ny. Kolubovszkij kérésére írta abból az alkalomból, hogy megjelent Überweg *Filozófiatörténet* című műve fordításának harmadik kiadása.

A továbbiakban Szolovjov életének 1882 után történt fontosabb eseményeit vesszük számba.

Az 1880-as években Szolovjov érdeklődése a publicisztika felé fordult, és egyházpolitikai kérdésekkel (pl. az orosz ortodox egyház helyzete, a spiritizmus, az egyházak újraegyesítése), illetve a „szabad teokrácia” ügyével foglalkozott. A *Duhovnije osnovi zsziznyi* és a *Velikij szpor i hrisztijanszkaja polityika* című írásában összegezte ezen problematikára vonatkozó meglátásait. Ebben az időszakban szakított a szlavofilekkel és kezdett közeledni a liberális, progresszívista körökhöz (Vesztnyik Jevropi szerkesztősége). Ekkor erősödött fel a katolicizmus iránti szimpátiája is, amiben nagy szerepet játszott a Strossmayer püspöknél tett látogatás (1886) is.

A következő időszakban főként irodalomelméleti és esztétikai írásokat jelentetett meg, 1891-ben pedig elvállalta a Brockhaus-Ephron Lexikon filozófiai szócikkeinek szerkesztését. Két év alatt több mint húsz terjedelmes szócikket írt, amelyet hosszas és elmélyült kutatás eredményeképpen állított össze. Élete ekkoriban jelentős fordulatot vett, ugyanis az 1890-es évek elejétől a „vándorfilozófusok” életét élte, állandó othhona nem volt, hosszú időt töltött külföldön (Svédország, Skócia, Franciaország, Egyiptom, Finnország). 1895-tel végleg lezárult Szolovjov polémikus, publicisztikai korszaka, visszatért „ifjúkori szerelméhez”, az elméleti filozófiához. Ekkor már némi keserűséggel és kellő iróniával konstataálta, hogy tíz évet vesztegetett el teokratikus álma felvázolására. A teoretikus bölcselet felülvizsgálata során először etikai (*Opravdanyije dobra*), majd gnoszeológiai (*Tyeoretyicseskaja filozsofija*) nézeteit rendszerezte. Ezzel párhuzamosan költészetében is újabb inspirációk érik (vö. *Tri szvidanyija*).

Újra elmélyedt a kanti és a platóni bölcseletben (*Zsziznyennaja drama Platona*), ami a descartes-i filozófiától való eltávolodáshoz vezetett, ezzel párhuzamosan egyre közelebb került comte-i társadalomeszményhez. A rosszal (ördöggel) való közvetlen szembesülés pedig eszkatológiai távlatokat nyitott meg bölcseletében (*Három beszélgetés*).

1900 nyarán erejét végleg felőrölte a jó és az igazság igazolásának embertpróbáló feladata, ágynak esett, majd pár nap múltán (július 31.) meghalt. Baráitól és a világtól egy sokat sejtető, talányos mondattal búcsúzott: „Nehéz az Úr dolga!”